

LÁBJEGYZETEK

PLATÓNHOZ



AZ AGRESSZIÓ

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 14.

AZ AGRESSZIÓ

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 14.

AZ AGRESSZIÓ

Szerkesztette:
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2016

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Szegedért Alapítvány

Szeged Megyei Jogú Város Önkormányzata

Magyar Tudományos Akadémia



© Laczkó Sándor

©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-963-88812-8-1

ISSN 1785-7082

AZ EMBER VADSÁGÁRÓL

ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

Az agresszió minden bizonnyal korunk egyik központi problémája. Miközben állandó tapasztalatunk a legkülönbözőbb módokon történő megmutatkozása, mintha mégsem tudnánk mit kezdeni vele. Általa és benne az emberi vadság nyilvánul meg, amely – úgy tűnik – ellenáll minden megszelídítési kísérletnek.

Rárontani, rátámadni a másokra és sérelemokozás által előnyre tenni szert, talán valóban ösztönös és megfékezhetetlen szükséglete az embernek. Az erő alkalmazása ugyanakkor – az agresszor számára bármennyire is hatékony és előnyös hatalmi eszköz –, végtelenül nagy károkat képes okozni, mert kiiktatja az emberi természet kooperációs késztetéseit. Általa a gyűlölet, az elutasítás, sőt olykor a másik megsemmisítésének a vágya és aktusa válik meghatározóvá, a megbocsátani és elfogadni képes felebaráti szeretet helyett. Ha az agresszió, az erőszak, a rárontás és támadás, a fájdalom- és sérelemokozás válik a domináns identitás- és társadalomformáló tényezővé, akkor az emberi természet kölcsönös előnyöket biztosító sajátossága, vagyis kooperációs hajlam vesztésre van ítélve.

Olvasatunkban mi más lenne az agresszió, mint az emberi vadság meg nyilvánulása. Az agresszor ártani, fájdalmat és veszteséget akar okozni a másoknak. Egy vélt vagy valós előny érdekében, annak kárára és sérelmére kíván cselekedni. Indulatai fogságában igyekszik kiiktatni, sőt szélsőséges esetben egyenesen megsemmisíteni a kellemetlen másikat. Ezzel az eszközzel, sokszor annak nagyon súlyos változatával, szívesen él az ember, mondhatni természetéhez tartozik. Az identitás sérelmei könnyedén válnak az emberi vadság mozgatóerőivé. Az elidegenedett otthontalanság miatt érzett frusztráltság okának másokra projektálása egyenesen az emberi psziché alapművelete. Létezhet-e minderre megoldás? Képesek vagyunk-e nagyobb empátiára ahhoz, hogy ne lehessen meghatározó a bennünk és másokban megnyilvánuló agresszió? Hogyan hozható helyzetbe az önmagunk és a másik megértésére és tekintetbe vételére alapozó kooperációs késztetés kölcsönös előnyrendszere? Kell-e, lehet-e megfékezni az agressziót? Kell-e, lehet-e megszelídíteni az embert? Avagy eleve kudarca volna ítélve az ember minden megszelídítési kísérlete?

Legyen bár az agresszió velünk született ösztön, avagy a szocializáció során elsajátított viselkedési forma, mint irracionális indulati tényező, ártó

érzelem, frusztrációs tulajdonságjegy, vagy éppen kártékony és bántó vadság, megértésre vár és dolgunk van vele. Főként, ha ez a megfékezhetetlen vadság olykor az ember teljes elaljasodáshoz vezet. Mint azt láttuk és látjuk, ha az ember identitása, hite és társadalmi környezete megengedi, (vagy egyenesen ösztönzi), minden szörnyűségre képes embertársaival szemben, s könnyedén menti fel önmagát a felelősség és a lekiismeret súlya alól. S ha mindez megtörténhet, mi magunk sem vagyunk, lehetünk ártatlanok.

Az agresszió, az emberi természetben megnyilvánuló vadság komplex jelenség tehát, amelyet éppen ezért a lehető legtágabb összefüggéseiben kell vizsgálnunk. Itt és most többre nem vállalkozhatunk.

* * *

Tanulmánykötetünkben az agresszió olykor félelmetes jelenségvilága képezi reflexióink tárgyát. Mint ahogyan a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat eddigi kötetei esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű 'jelenség(ek)hez'. Vizsgálódásaink során annak igyekeztünk nyomába eredni, hogy milyen módon lehetséges az agresszió összefüggésrendszeréről teoretikusan (vagy éppen praktikusán), a probléma mindenkori aktualitását és mai relevanciáját is figyelembe véve értekezniük?

A *Lábjegyzetek Platónhoz* című konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak és problémák tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat és problémákat igyekeztünk és igyekszünk 'lábjegyzetelni', amelyek első, mondhatni klasszikus megfogalmazásai az antikvitásban és/vagy egyenesen Platónnál gyökereznek, de amely fogalmak és problémák ma is jelen vannak életünkben és gondolkodásunkban, így a róluk szóló diskurzusok nem értek, nem is érhetek véget. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtól kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden korra és a filozófiával rokon tudásterületekre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

A *Lábjegyzetek Platónhoz: Az agresszió* című tanulmánykötet előzménye és egyben apropója az azonos címen a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden 2015. május 15-16-án megrendezett konferencia volt. Ám könyvünk jóval több, mint a konferencia előadásainak betűhív közlése. Részben azért, mert az ott elhangzott előadások jobbára vázlatos szövegei bővített terjedelemben és részletesebben kidolgozott formában látnak most napvilágot. Részben pedig azért, mert kötetünk több olyan tanulmányt is tartalmaz, amelyek felkérésünkre utólag születtek és előadás formájában nem hangoztak el a konferencián. Sőt előfordul az is,

hogy a konferencián elhangzott előadás írott változata az előadó kérésére nem került közlésre. Kötetünket tehát az agresszió problémájára koncentráló és reflektáló önálló tanulmánykötetnek, s nem pedig konferenciakiadványnak tekintjük.

Lábjegyzetek Platónhoz sorozatcímen immáron tizennegyedik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. A rendezvénysorozat a *Magyar Filozófiai Társaság* évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye, amelyen hazai és határokon túli előadók egyaránt részt vesznek. A sorban az első – a 2002-ben tartott –, *A szeretet* című konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) című rendezvény kibővített, szerkesztett és gondozott anyaga képezte a *Magyar Filozófiai Társaság* és a *Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány* által közösen jegyzett, *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat 1. kötetét. Bár *A bűn* című (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások bővített és gondozott szövegeit a könyvsorozat 2-3. köteteként jelent meg, s ezzel szinkronba került a konferencia- és könyvsorozat sorszámozása. A konferenciasorozat 4., *A barátság* című (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4. köteteként látott napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak tanulmánykötete a sorozat 5. köteteként, majd pedig *A gyűlölet* problematikája képezte a vizsgálódások tárgyát (2007), s egyben a könyvsorozat 6. kötetét. *Az igazságosság* címet viselő konferencia (2008) előadásainak kidolgozott anyaga a sorozat 7. köteteként jelentek meg, míg *A szabadság* címen rendezett konferencia (2009) kibővített tanulmányai a könyvsorozat 8. köteteként látott napvilágot, majd *Az akarat* című konferencia következett (2010), melynek részletes tanulmányai a sorozat 9. kötetében lettek kiadva. A 10. kötet *Az ész* címen az azonos című konferencia (2011) bővített anyagát tartalmazza. A 11. sorszámot viselő tanulmánykötet *A szerelem* címen jelent meg, magába foglalva az ezen a címen rendezett konferencia (2012) bővített anyagát. *A hazugság* című konferencia (2013) terjedelmes tanulmánykötetté összeállt és alaposan kidolgozott anyaga a sorozat 12. darabjaként jutott el az olvasókhöz. A könyvsorozat 13. köteté *A bizalom* című konferencia (2014) apropóján született tanulmányokat tartalmazza. Jelen tanulmánykötet pedig *Az agresszió* (2015) című konferencia apropóján született és részletesen kidolgozott tanulmányokat tartalmazza.

A kötet szerkesztése során az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémátörténeti elrendezési módot alkalmaztuk. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. Rövidebb idézeteket a szövegtestben, hosszabbakat pedig a szövegtestből kiemelve közöltünk.

Megköszönve a kötet szerzőinek a munkáját, abban a reményben tesszük közzé az agresszióról szóló tanulmánykötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

***„... sem békét, sem barátságot pogánynak
nem adhatok.”***

A KEGYES AGRESSZIÓ AVAGY A SZAKRÁLIS ERŐSZAK FENOMENOLÓGIÁJA

GÁBOR GYÖRGY

*„Az ellenségfogalmak ugyanis
nem az éj leple alatt keletkeznek.
Kész formulák, mindazonáltal az emberek
in actu egyedivé teszik őket,
és így a cselekedetek részévé válik.
(Reinhart Koselleck)*

PROLÓGUS

Úgy szólván találomra, minden különösebb elméleti megfontolást nélkülözve választottam ki az alábbi képeket, barátságosan, de határozottan presszionálni szándékozván az olvasó szíves figyelmét. A képeket nem a témaválasztás, nem is a korstílus köti össze, hanem – a festmények jellegéből adódóan – az örökre megmerevedett pillanatban rögzülő folyamat, amely a szándéktól a következményig ívelő kegyetlenséget, vagy inkább kegyetlenkedést, a fizikai erőszak valójában soha nem egy pillanatra szűkülő vagy leszűkíthető, hanem mindig az erőszak egy bizonyos formájában vagy megjelenésében lejátszódó történésének „termékeny pillanatát” jeleníti meg. A „termékeny pillanat” lessingi fogalma – persze ha jó festményről van szó, vagyis a temporalitás egy pillanatban való dramaturgiai koncentrációjáról – vizuális-érzéki formában a rettentő gondolat megfogadásától a tettere való felkészülésen és magán a cselekedeten keresztül vezet el a végkifejlet látványáig: az elkövetővel emberi lényét tekintve nemrég még azonosnak tetsző, de viktimológiai mivoltában a tett pusztá „végtermékeként” megmutatkozó áldozat és az elkövető időn kívülivé dermedt, immár visszafordíthatatlanul vélegessé szilárdult fizikai és fizikán túli (metafizikai) relációjáig. A törvényen belüliség terhes biztonságától a törvényen kívüliség elviselhetetlen könnyűségének bűnösségén át a bűnhődés lélektani gyötrelméig, s a feloldozásban való – ha van még egyáltalán feloldozás – belenyugvás ambivalenciájáig.

Ám a feloldozás sohasem a psziché belső rejtékűjtjai felől, mindig kívülről érkezik. Az isteni szándékot közvetítő szakrális jelenség, amely vígaszként és magyarázatként szolgálhat ugyan, de értelemmel sohasem. Maga a képtelen-

ség: belülről nézve öngazolás és magasabb értelem, kívülről szemlélve kivétel nélkül mindig abszurdítás.

A kérdés az, hogy lehet-e tartósan berendezkedni az abszurdítás fogadó-termében, ha a hozzá vezető út mások feláldozásának előszobáján át vezet.



Caravaggio: Izsák feláldozása (Firenze, Uffizi, 1594-1596)

Caravaggio *Izsák feláldozása* című képén, akár egy állatot, úgy készül épp levágni saját fiát Ábrahám. Aligha képzelhető el kegyetlenebb pillanat: a fiú üvölt, talán az erős apai kéz okozta fájdalomtól, talán attól, hogy már tudja, mi vár rá. Szenvedésében nincs semmi emelkedettség, semmi megváltás-ígéret, semmi nagyszerűség vagy dicsőség. Az isteni szándék mintha vele együtt merülne a semmibe. Ennek ellenpontja nem a szenvedő, kétségekkel viaskodó, hanem a közönyös, az isteni utasításnak példaszerűen eleget tevő apa szenttelen, üres tekintete.



*Caravaggio: Dávid és Góliát
(Bécs, Kunsthistorisches Museum, 1605-1606)*



Caravaggio: Dávid és Góliát (Róma, Galleria Borghese, 1606-1607)

A két Dávid és Góliát festményen a gunyoros félmosolyt öltő győztes, Isten kiválasztottja Góliát levágott és erősen vérző fejét megemelve önnön és az isteni gondviselés triumfálását hirdeti. A Bécsben található kép különös fintora, ahogy az amúgy is kereszt alakzatú kardot Dávid maga mögé fogja, épp a nyak magasságában, s a gyilkos eszköz újabb keresztet formál, immár a Góliátot legyőző hős testével. A római festmény legfőképp a már-már pimaszul erotikus félmosolyt közvetíti, nem is annyira a néző, sokkal inkább a levágott fej irányába.



Artemisia Gentileschi: Jáél és Sisera (Szépművészeti Múzeum, Bp., 1620)

Gentileschi vásznán az Örökkévaló népét támadó kánaáni sereg vezérének, Sisera kegyetlen halálának lehetünk tanúi: még békésen szunyókál Jáél ölében, ám a következő pillanatban az asszony, ihletett mosollyal az arcán, Sisera halántékába vert sátorcövekkel szögezi a földhöz a hatalmas bajnokot.



Engelhard von Haselbach illusztrációja Egar krónikájához (Zsidó kűtmérgezők lemészárlása, 1571 után)

Végül egy krónikabeli illusztráció arról, hogy a szentségeket meggyalázó és az Isten új szövetségének népét sátáni mivoltában folyamatosan támadó, az üdvrendet veszélyeztető, rituális gyilkosságokra, kútmérgezésre, jámbor keresztények megölésére mindig kész zsidókat miként mészárolják le a Gondviselő seregei. A magasra emelkedő kardok és lándzsák között az egyik hitvédő vitéz kezében magasán kiemelkedik a feszület, Jézus keresztre feszített corpora, félreérthetetlen jeleként annak, hogy a hitetlen, istengyilkos zsidókat Krisztusért, az üdvözülés reményéért szükséges elpusztítani.

Habár a fenti történetek az agresszió különféle megjelenési formáit láttatják, ám e különbözőségek ellenére azonossá teszi valamennyit, hogy az egyes cselekedeteket és valamennyi elkövetőt transzcendens, vagyis isteni legitimáció igazolja, támogatja, s teszi megkérdőjelezhetetlenné. De ez az isteni legitimáció nem pusztán elfogadottá szelídíti, mintegy domesztikálja az agressziót, hanem – adott esetben és körülmények között – mint egyfajta *imitatio Dei*, követendő normatívává válik, az isteni minta követésére szólító parancsolattá.

Az agressziót legközelebből vizsgáló pszichológia többféle, egymástól eltérőnek tűnő elméletben írta le ezt a viselkedési formát. Így Konrad Lorenz etológiai megközelítésében velünk született ösztönként említi, amely meghatározott cselekvéshez kapcsolódik;¹ leírhatták mint negatív hatású ingerek továbbítását más organizmusok felé (Buss);² vizsgálhatták a frusztráció-agresszió elmélet összefüggésében, ahol hajtóerők (drive) kormányoznak (Dollard, Doob, Miller, Mowrer, Sears);³ tekinthették tanult viselkedési formának (Bandura, Walters);⁴ s értelmezhatték úgy, mint ami nem a biológiai adottságokból vagy az elme tudattalanjából vezethető le, hanem kimondottan társadalmi-szociális összefüggésekből⁵ stb., a lényeg – legalábbis számunkra, itt és most – az, amit a pszichoanalitikus megközelítésben Freud mondott ki először: jelesül azt, hogy legyen akár velünk született, akár tanult hajlam, késztetés vagy ösztön, olyan affektusról, érzelmi indulatról vagy heves fellobbanásról van szó, amely minden esetben valamilyen frusztrációra történő, s a gyűlöletből táplálkozó érzelmi reakció, s amely szándékosan fájdalom, kár vagy sérelem okozására irányul. Freud így ír: „A gyűlölet, mint tárgyhöz való

¹ Konrad Lorenz: *Az agresszió*, Helikon Kiadó, Budapest, 2013.

² Arnold H. Buss: *The psychology of aggression*, Wiley, New York, 1961.

³ John Dollard – Leonard William Doob – Neal Elgar Miller – Orval Hobart Mowrer – Robert Richardson Sears: *Frustration and Aggression*, Yale University Press, New Haven, 1939.

⁴ Albert Bandura – Richard H. Walters: *Adolescent Aggression*, Ronald Press, New York, 1959.

⁵ Erich Fromm: *A rombolás anatómiája*, Háttér Kiadó, Budapest, 2001.

viszonyulás, régebbi a szeretetnél. Abból az ősi elutasításból fejlődik ki, amit a nárcisztikus én fejt ki az őt ingerlő külvilággal szemben. A tárgyak által kiváltott kínérzetre adott reakció megnyilvánulásaként a gyűlölet életre-szólóan szoros kapcsolatban marad az önfenntartás ösztöneivel, olyannyira, hogy az énsztönök és a szexuális ösztönök könnyen szembekerülhetnek egymással, ami a gyűlölet és a szeretet ellentétét idézi fel. Ha a szexuális funkciókat az énsztönök irányítják, mint az análszadiztikus organizáció esetében, akkor ezek az ösztönök gyűlöletes jelleget tulajdonítanak az ösztöncélnak.”⁶ S a későbbiekben, jöllehet koncepciója idővel komoly változásokon ment át, a számunkra fontos vonatkozást illetően Freud véleménye mit sem változott: „Be kell látnunk, hogy a mazochizmus eredetét tekintve ősbibb, mint a sadizmus, a sadizmus a külvilág felé irányuló destruktív ösztön, amely magában hordozza az agresszivitás jegyeit.”⁷

Témám szempontjából az elsőrendű kérdés számomra az, hogy vajon van-e az agresszióknak olyan manifesztációja, ahol – még ha ellentmondásnak tűnhet is – a cselekedet kognitív aspektusból tekintve tudatos, racionálisan indokolt, ok-okozatilag levezethető, s ahol az agresszió minden pusztító, romboló, destruktív eredménye valamiféle raciónak tetsző, kívánatos, ésszerű és megindokolható.

A másik kiindulópontul az elmúlt hónapok terrorista merényletei szolgálnak. Ezek apropóján feltűnően sok érv hangzott el, amelyek annak elfogadtatására törekedtek, hogy az elkövetők nem is muszlimok voltak, hanem szimplán csak terroristák, akiknek semmi közük sincs a valláshoz, kizárólag a legaljasabb politikai célok determinálták fellépésüket. Ez az argumentáció, képezze alapját akár a populista politikai haszonszerzés reménye, az előítéletességből fakadó felelőtlenség, vagy az egyszerű inkompetencia, hamis binaritást feltételez, s ebből következően hibás következtetéshez vezet: mintha csak a terrorizmus és a vallási elkötelezettség kettős halmaza kizárná egymást, s a két halmaznak nem lenne, nem lehetne közös metszete.

Természetesen galádság volna azt állítani, hogy a toronyépületeket leromboló, metrónkat és vonatokat felrobbantó, teherautókkal emberek közé hajtó, újságírókat, koncertek és éttermek közönségét gépfegyverekkel lemészároló gazemberekkel volna egyenlő az iszlám. Ámde az iszalmista terrorakciók végrehajtói Mohamedtől kapott küldetésükre hivatkozva, s Allah szent harcosaiként identifikálva önmagukat, muszlimok is és terroristák is, vagyis muszlim terroristák.

⁶ Sigmund Freud: *Ösztönök és ösztönsorsok. Metapszichológiai írások*, Filum Kiadás, Budapest, 1997. 61-62. Fordította Májay Péter.

⁷ Sigmund Freud: *Újabb előadások a lélekelemzésről*, Filum Kiadás, Budapest, 1999. 87. Fordította Dr. Lengyel József.

A vallások, kiváltképp azok, amelyeknek az alapját egy kinyilatkoztatottnak tekintett szent könyv képezi, minden esetben „olvasatok”, azaz narratívák, értelmezések és interpretációk mentén szerveződnek. Emiatt jött létre és lett – *in statu nascendi* – vallásbölcséleti alapműfaj a zsidó, a keresztény és az iszlám szentírás magyarázat, kommentáriróladom és exegézis. S éppen ez a tény ad választ arra, hogy évszázadok-évezredek során miért bontakozhatott ki a zsidóságon, a kereszténységen vagy az iszlámon belül megannyi eltérő áramlat, egymással hol békésen megférő, hol a szó legszorosabb értelmében gyilkos vitákban és küzdelmekben egymásnak nekifeszülő irányzat. A vallások története leírható a számtalan szkizma, egyházszakadás, egyházakból való kiszakadás, „szektásodás”, az „igaz” tannal szembekeverülő megannyi „eretnakség”, kiközösítések, utódlási viták, Istentől elrugaszkodott tanok etc. történeteként is. Kétségtelen, hogy az iszlámon belül, ahol hosszú múltja van a fundamentalizmus hagyományának (gondoljunk például az asszaszinok XI. században létrejövő szélsőséges terrorista szervezetére⁸) is kialakulhatott egy olyan szövegértelmezés, s hagyomány, amely – a többi irányzathoz hasonlóan – a Koránban, Allah Mohamed útján közvetített tanításában jelölve meg végső forrását, harcos-militáns jellegével, intranzigens, szélsőséges fellépésével a Koránon belüli dzsihád erőszakos és kíméletlen interpretációjával, vagy a Koránon kívüli felfogással, amely a világot két részre osztja, az „iszlám világára” (*dár al-iszlám*) és a nem igazhitűiek lakta „háború világára” (*dár al-harb*), az „igaz hit” követőjének szent köteletségévé tette és teszi a más vallásúak elleni küzdelmet, s a világ erőszakos iszlamizációját.

A vallások mindegyikének mélyén vallásfenomenológiaiailag a modern értelemben vett fundamentalizmus,⁹ vagyis a kizárólagosság elve és gyakorlata,

⁸ Az iszlám fundamentalizmus hagyományának feldolgozását nyújtja források közzétételével: Simon Róbert: *Az iszlám fundamentalizmus. Gyökek és elágazások Mohamedtől az al-Qá'idáig*, Corvina, Budapest, 2014.

⁹ A fogalom teológiai értelemben, voltaképpen elsődleges jelentésében egy hermeneutikai módszerre vagy exegetikai eljárásra utal, amely a szent szöveg (a Szentírás) kinyilatkoztatott jellegét, ihletettségét vallja, s amely a textust az isteni beszéd okán nemcsak abszolút igaznak és tévedhetetlennek tekinti (ez maga a fundamentalizmus, vagy verbálinspiráció, ahol a tudomány igazságelvével azonosul a szent szöveg), hanem „éppen annak, ami”. Vagyis a szöveg – egy naiv tudományfelfogásból következően – tudományos egzaktussággal rendelkező dokumentum, amely mentes minden képiségtől, metaforától, allegóriától és szimbólumtól, s nélkülöz mindenfajta mitikus, történeti, nyelvi és irodalmi kontextust. Az embernek, mint homo interpretansnak, azaz mint értelmezőnek és magyarázóknak a szent szöveg esetében kizárólag a *sensus literalis*, azaz a betű szerinti, vagy szó szerinti jelentéssel van dolga, hiszen ez a „szó szerintiség” a jelentés fundamentuma, amely teljes egészében, féltreérthetetlenül és tévedhetetlenül hordozza az isteni szöveg egészének, célját, rendeltetését és üzenetét.

egy krédó abszolút és kizárólagos igazsággá való nyilvánítása, s a szándék, hogy az „igazi” politika erre alapozzon, potenciálisan jelen van, éppen a vallás(ok) lényegéből fakadóan: hogy tudniillik a vallások a hit terrénumába tartoznak, ráción innen vagy túl, s alapvetően a feltétlen bizalomra építenek. Fides quae creditur – hitigazság az, amelyet elhiszünk, a bizalom alapján elfogadunk, s éppen ebben különbözik a bizonyítékokon alapuló tudástól. A transzcendens által kinyilatkoztatott igazságok és ígéretek elfogadásának az aktusa a hit, így a feltétel nélküli engedelmesség köteleességgé válik, hiszen ez az engedelmesség az üdvösség kezdete. A hit világában az Isten tekintélye alapján nevezendő igaznak egy-egy állítás, s nem azért, mert az értelem fényével belátható lenne a dolgok belső rendje és igazsága („A hit pedig a reménylett dolgoknak valósága, és a nem látott dolgokról való meggyőződés” – *Zsidókhoz írt levél* 11,1). Kierkegaard megfogalmazása szerint Ábrahám „földi gondolkodását hátrahagyta, a hitet pedig magával vitte... hitt és nem kételkedett, hitt a képtelenségben... A hit paradoxonja..., hogy létezik Isten-nel szemben abszolút köteletség, mert ebben a köteleességi viszonyban az egyes mint egyes abszolút értelemben viszonyul az abszolúthoz... Az Isten iránti szeretet arra készítheti a hit lovagját, hogy felebarátja iránti szeretetét olyan formában fejezze ki, ami ellentmond az etikai értelemben vett kötele-ségének.”¹⁰

Keresztény volt Szent Ferenc és keresztény volt az a keresztes lovag, aki fél Európán végigcsörtetve az útjába került zsinagógákat felgyújtotta, s a telepü-lés zsidó lakosait lemészárolta, hogy aztán a Szentföldön a muszlim lakosság aprításával végezze be szent küldetését; keresztény volt Torquemada spanyol főinkvizitor és keresztény volt Salkaházi Sára. A különféle magatartásokat sok minden magyarázza, ám a magyarázatok közül nem hagyható ki a leg-alapvetőbb: jelesül az, hogy az egyes hívők milyen módon élik meg saját vallásosságukat, s hitfelfogásukból milyen vallási attitűd következik.

Vagyis a kérdés az, hogy az egyes vallások mélyén meglévő fundamenta-lista potencialitás mikor, milyen körülmények között, milyen történeti, szociológiai, politikai, szociális stb. okok és meghatározók következtében manifesztálódik.

A vallások sajátosságának, továbbá a „political correctness” (politikai korrektség – pízsi) vagy a tolerancia (vallási tolerancia) fogalmának teljes félreértése volna annak elhallgatása, hogy – teszem azt – a párizsi terror-akciót muszlim terroristák hajtották végre. Benjamin Constant-nak igaza van, amikor pontosan érzékelvén a politikának a vallással és a vallási érzü-

¹⁰ Søren Kierkegaard: „Félelem és reszketés”, In. uő: *Művei* 5. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2014. 95; 98; 140; 141. Fordította Soós Anita.

lettel való visszaélési lehetőségét, azt hangsúlyozza, hogy „a hatalomnak soha nem szabad üldöznie egy vallást, még akkor sem, ha azt veszélyesnek hiszi. Büntetnie kell az adott vallás által elkövetett bűnös tetteket, de nem mint vallási cselekedeteket, hanem csakis mint bűntetteket”.¹¹ Egy vallási közösségen belül elkövetett kriminális esemény nem az adott vallást minősíti, hanem az elkövető törvénybe ütköző cselekedetét. A Voltaire-nek tulajdonított, ám minden bizonnyal apokrif gondolat („Nem értek egyet önnel, uram, de kész vagyok meghalni azért, hogy szabadon elmondhassa véleményét”) a tolerancia lényegét fejezi ki. Ám Rawls – éppen a vallásokkal kapcsolatos – gondolata a tolerancia minőségét nevezi meg, s a szabadság, az igazságosság és a közjó eszményére alapozva a tolerancia lehetséges meritumát. Tény, a lelkiismereti szabadság mindennemű megszállása, hatalmi–politikai okkupációja az egyes személy szabad lelkiismereti döntésének és választásának megkérdőjelezése vagy ellehetetlenítése a diktatúrák természetéhez tartozik. A lelkiismereti szabadságnak csupán a közrendhez és a közbiztonsághoz fűződő kollektív érdek szabhat határt, semmi egyéb: „a lelkiismereti szabadságot csak akkor kell korlátozni, ha ésszerűen várható, hogy amennyiben nem tennék, akkor sérelem érné a közrendet.”¹² Vagyis „a tolerancia nem gyakorlati szükségszerűségekből vagy államérdekből következik. Az erkölcsi és vallási szabadság az egyenlő szabadság elvének következménye, s ennek az elvnek az elsőbbségét feltételezve, az egyenlő szabadságok megrövidítésének egyedüli alapja egy annál is nagyobb igazságtalanság, a szabadság még nagyobb mértékű elvesztésének az elkerülése.”¹³

A franciaországi események során meglehetősen gyakran kapott hangot az a vélemény, hogy az áldozatok végső soron „kiprovokálták” saját végzetüket: a Charlie Hebdo karikaturistái tiszteletlen, blaszfemikus rajzaikkal vallási érzületeket és vallási közösségeket sértettek meg, s ennek következménye volt brutális kivégzésük.

A fenti kijelentés egyaránt fakadhatott szimpla aljasságból (ezzel nem kívánok foglalkozni), miként a szólás- és vallásszabadság téves értelmezéséből is. Az ENSZ emberjogi egyezményeiben és más európai chartákban és alapokmányokban helyes és következetes módon nem találni olyan előírásokat, amelyek kimondanák más vallásának vagy világnézetének tiszteletét. Az egyezmények kizárólag a vallás szabad gyakorlásának biztosításáról szólnak, azaz a vallási és lelkiismereti szabadság jogáról. Egy vallási tanítás

¹¹ Benjamin Constant: „Politikai alapelvek”, In. u.ő.: *A régiek és a modernek szabadsága*, Atlantisz, Budapest, 1997. 176-177. Fordította Csepeli Réka.

¹² Lásd John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 260. Fordította Krokavay Zsolt.

¹³ Uo. 261.

kritizálása, megsértése, ócsárlása, nevetségessé tétele – nagyon helyesen – nem tekinthető egy vallás vagy vallási közösség elleni támadásnak. A lényeg az, hogy demokratikus körülmények között mindenki szabadon gyakorolhassa vallását, s világnézetéből fakadó értékrendjét. A ma létező világvallások mindegyike amúgy – eufemisztikusan fogalmazva – súlyos viták keresztttüzében, jórészt más vallások kemény kritikájaként jött létre: zsidóság és kereszténység bálványimádókat látott a pogány kultuszok híveiben, a reformáció az Antikrisztus megtestesülésének tartotta a pápaság intézményét, miközben a katolicizmus istentelen, üldözendő, eretnek szektaként tekintett a reformáció egészére. Az iszlám létrejöttétől kezdve más vallások és a más vallásúak hierarchikus alá-fölérendelését, erkölcsi minősítését hirdeti, nem csupán a tanok, hanem a nagyon is gyakorlati politika és a hódító missziók révén. S hogy az erőszakmentességéről és pacifizmusáról nevezetes buddhizmussal kapcsolatosan is differenciáltabban lássunk, napjaink példájaként hozzátok fel azok a burmai, srí lankai vagy thaiföldi radikális buddhista szerzetesek, akik vallási és fajvédelmi alapokon terrorizálják és pusztítják a muszlimokat a „buddhizmus új arcának” (vagy Burma Bin Ladenének) nevezett Wirathu buddhista szerzetes nézeteitől is megtámogatva. A nem hívőket pedig sok-sok egyház vagy felekezet hajlamos bűnben elveszett lelkeknek, avagy egyenesen a „halál kultúrája”¹⁴ képviselőinek etc. tekinteni, s a rossz és a bűn végső okát a legfőbb vétkeken, a szekuláris társadalomban megtalálni, mint ha legalábbis transzcendens megalapozás nélküli etika nem létezne, s mintha az Isten nélküli ember *ab ovo* csakis immoralis tettekre lenne képes.

A sajtó- és szólásszabadság a nyilvános vélemények, nézetek, kritikák és viták együttesének semmilyen politikai hatalom, világnézet, ideológia, erkölcs vagy ízlés által nem befolyásolt szabad megnyilvánulását jelenti. Természetesen vita tárgya lehet az, hogy vajon ízléses-e például karikatúrákat közölni a különféle vallási szokásokról, lehet véleményeket és ellenvéleményeket ütköztetni, továbbá lehet boldogan megvásárolni vagy undorral elutasítani az ilyen és ehhez hasonló sajtótermékeket, ám demokratikus körülmények között egyet nem lehet: elfogadni egy olyan instanciát, amely ízlésbeli kérdésekben dönt, s meghúzza a határt a közlést illetően. Ki tehetné meg ezt? Milyen alapon? Hol húzódnának a határok? A vallásszabadság és a

¹⁴ Maga II. János Pál is gyakran használta ezt a kifejezést. Lásd pl: *Evangelium vitae* 28. in: *II. János Pál megnyilatkozásai. Pápai dokumentumok 1978-2005* (szerk. Diós István), II. Szent István Társulat, Budapest, 2005. 187. Fordította Diós István. A pápa szóhasználatát aztán különféle politikai érdekek mentén továbbssimplifikálta néhány gondolatlan és eszmeileg igénytelen politikus. „Semjén Zsolt az eutanázia és az abortusz kérdését – a II. János Pál pápa által megfogalmazott – »élet és halál kultúrája« körébe sorolta...” Lásd: <http://index.hu/belfold/semjo303/>

szólásszabadság nem egymás gyengítői, egymást relativizáló szabadságjogok, éppen ellenkezőleg. Hiszen összehasonlíthatatlanul jobban sért(het)ji a vallási érzékenységet, ha a vallás nevében ártatlan embereket gyilkolnak, mint az, ha valaki a maga eszközeivel – s ez miért ne lehetne az irónia, a humor, a gúny – erre a torz és pervvertált jelenségre felhívja a figyelmet.

II.

De térjünk vissza ahhoz az amúgy hosszú hagyományokra visszatekintő állításhoz, amely szerint a vallás immanens lényegéből fakadóan opponálja az erőszakot, a háborút, az agresszivitás minden formáját. Ezzel szemben a valóság az, hogy úgyszólván valamennyi vallás törekszik arra, hogy mint a rossz (Legfőbb Rossz – Summum Malum) sajátos megnyilvánulását, a háborút szakrális értelmezéssel lássa el, s azok alakulásának, eseményeinek és kimenetelének világos és egyértelmű transzcendens üzenetet tulajdonítson. Így válik a háború metafizikai paradigmává, s az isteni *paideia* részévé.

Kétségtelen tény, hogy például a kezdeti kereszténység, amely Jézus tanítását követően vallotta, hogy „Az én országom nem e világból való” (János 18,36), vagyis a földi és világi dolgok dimenziójáról inkább lemondva, ám a belső, spirituális folyamatokra, a lelkeségre fókuszálva, továbbá a transzcendens távlatokra koncentrálna küldetésük és elhivatottságuk lényegét nem a földi megváltás, azaz a politika ígéretében és különféle politikai szerepvállalásokban, hanem mindezekben messze túl, az isteni ígéret és beteljesedés iránti szilárd elkötelezettségben hitték és remélték. Itt a földön, saját hazájukban „jövevények” (*paroikoi*) és „idegenek” (*kszenoi*), „a földön időznek, de a mennyekben van a polgárságuk.”¹⁵

A heves politikai üldözéseknek kitett kereszténység ezért is utasította el a háború és a hadviselés eszméjét, ahol a földi szuverén tekintélyét, „isteni” eredetét, rangját, vagy nagyságát többek között éppen a háború volt hivatott ország-világ számára egyértelművé tenni. Lactantius ezért is emleget „állami gyűlölettel történő üldözést” (*publicis eos adiis persequuntur*), felismervén, hogy a politika által meghirdetett és gyakorolt vallási gyűlölködést félreérthetetlen hatalmi szempontok és érdekek fonják át.¹⁶ Csakhogy a vallást, mint ami az egyes ember szuverén, legbelsőbb, legautonómabb és legsajátabb,

¹⁵ „Epistola ad Diognetum” V,5 és 9. In. *Migne, Patrologia Graeca* (továbbiakban MPG) 2. 1173. col. Magyarul: „Levél Diognétoszhoz”, In. *Apostoli atyák* (Szerkesztette Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 371. Fordította Vanyó László.

¹⁶ Lactantius: „Divinae institutiones”, V,22. In. *Migne Patrologia Latina* (továbbiakban MPL) 6. 624. col. Magyarul: Lactantius: *Isteni tanítások* (Továbbiakban IT), Kairosz Kiadó, Budapest, 2012. 419. Fordította Dér Katalin.

szabad döntéséből fakadó meggyőződésének kifejeződése¹⁷ – miként azt Lactantius is leszögezte –, erőszakkal „nem lehet kikényszeríteni”.¹⁸

Tertullianus és Euszebiosz számára egyértelmű, hogy hívó nem teljesíthet katonai szolgálatot, minthogy „Krisztus jele és a Sátán jele” nem fér össze.¹⁹ Példaként kell, hogy szolgáljon a hívó ember számára Marinosz vértanú esete, aki inkább választotta az evangéliumot, mint a kardot, még ha ez az életébe került is.²⁰ Órigenész azt hangsúlyozza, hogy nincs olyan helyzet, érje bár igazságtalan támadás az embert, amelyben előfordulhatna, hogy hívó embert öljön,²¹ s a háborúban, legyen az akár igazságos háború, legfeljebb „az istenihez intézett könyörgés” válhat a hívó ember minden fegyverévé.²²

Ám az evilági-politikai hatalommal összefonódó radikálisan új keresztény korszak szimbolikus kifejeződésévé lesz az a pillanat, amikor a Milvius-híd melletti ütközet előestéjén Constantinus égi jelet kapott: Euszebiosz szerint egy fénysugarakból kirajzolódó keresztet, a *tutó nika* (ezzel győzz!) felirattal,²³ Lactantius leírása alapján Krisztus monogramját, amelyet a császár katonáinak pajzsára festetett, hogy a csodás és földön kívüli jelentéssel ellátva, s annak hathatós támogatását élvezve legyőzze Maxentius seregét.²⁴ Mostantól tehát akár a legvéresebb és legkegyetlenebb csata is transzcendens jelentéstöbblettel gazdagodik, s a *sub specie aeternitatis* zajló történelem gondviselés-kompatibilis kimenetelét a kereszt és a krisztogram jele biztosítja és garantálja. Vagyis a kereszténység új státuszát, az immár „e világból való ország” politikai hatalmában való részesedését az egyház a hatalom és a fegyverek erejével is igyekszik kifejezésre juttatni és egyértelművé tenni, s így magasztosulhatnak a fél Európát és a Szentföldet végigkaszaboló zsoldosok és martalócok az isteni ügy szolgálóivá, az „Úr katonáivá” (*bellatores Domini*),²⁵

¹⁷ „Semmi sem annyira szabad akarat kérdése, mint a vallás...” im. V,20. 616. col. IT 419.

¹⁸ Im. V,18. 613. col. IT 411.

¹⁹ Tertullianus: „De idolatria” XIX 1-3. In. *MPL* 1. 767-768. col. Magyarul: Tertullianus: „A bálványimádásról”, In. *Tertullianus művei*, Szent István Társulat, Budapest, 1986. 318-319. Fordította Vanyó László.

²⁰ Euszebiosz: „Hisztorია Ekklesiászतिकή” VII,15. In. *MPG* 20. 677. col. Magyarul: *Euszebiosz Egyháztörténete*, Szent István Társulat, Budapest, 1983. 315-316. Fordította Baán István.

²¹ Órigenész: „Contra Celsum” III,8. In. *MPG* 11. 929. col. Magyarul: Órigenész: *Kelsosz ellen*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2008. 186. Fordította Somos Róbert.

²² im. VIII,73. 1628. col. Magyarul: im. 649.

²³ Euszebiosz: „Peri tész Kónsztantinu” I,28. In. *MPG* 20. 944. col.

²⁴ Lactantius: „De mortibus persecutorum” 44,5. In. *MPL* 7. 261. col. Magyarul: L. Caecilius Firmianus Lactantius: „A keresztényüldözők halála”, In. uő: „Az isteni gondviselésről”, Helikon Kiadó, Budapest, 1985. 46. Fordította Adamik Tamás.

²⁵ Gregorius I. Magnus (Nagy Szent Gergely): „Epistola” LXXIV, In. *MPL* 77. 528. col.

a szent ügy igaz és elkötelezett védelmezőivé. Voltaképpen e világi üggyé és a mindenkori uralkodó felelősségévé és kötelességévé vált, hogy védelmezze Isten törvényeit,²⁶ azoknak mintegy utat biztosítva ama földi keretek között, ahol a legfőbb jó szándékát és akaratát a Rossz ördögi munkálkodása próbálja újra és újra ellehetetleníteni és a beteljesedést megakadályozni.

Hogy mennyire vált a keresztény gondolkodás részévé a transzcendens isteni terv melletti evilági militáns kiállás teológumenonja, azt félreérthetetlenül fejezi ki a maga riasztó elszántságában és eltökéltségben Firmicus Maternus, aki az *ecclesia militans* szellemében és a korábbi ismert keresztény apológia műfaját immár a nyílt támadás hangnemébe transzponálva, útszéli stílusban megírt feljelentésben fordul a hatalomhoz, követelvén a pogányságban testet öltő sátáni eszmék megsemmisítését és kiirtását: „szentséges uralkodóink, nektek is kötelező parancs írja elő ennek a bűnnek megtorlását és büntetését, mégpedig a magasságos Isten törvénye rendeli el nektek, hogy szigorúságtok a bálványimádás minden szóba jöhető változatát üldözzé. ... Azt parancsolja tehát, hogy se fiunkat, se fivérünket ne kíméljük, és hogy szeretett feleségünk testében is mártsuk meg bosszúálló kardunkat; végletes szigorúsággal rendeli el, hogy barátunkon bosszút álljunk, sőt a törvénszegők testének feldarabolására az egész népet fegyverbe szólítja.”²⁷

És valóban: Szent Ambrus, Milánó püspöke büszke öntudattal és szokatlan teológiai indoklással teszi közzé, miként védte ő maga, igaz hittel, a jézusi üdvüzenetet: „Én gyűjtottam fel a zsinagógát. Mert rendeletbe adtam, hogy gyűjtsák fel, s hogy ne legyen egyetlen hely sem, ahol tagadják Krisztust.”²⁸ Szent életű szerzetesek, aszkéták, keresztény vértanúk függesztik föl az igaz hitben való elmélkedésüket és buzgóságukat, amint valahol egy-egy megsemmisítendő pogány templomra vagy zsinagógára akadnak. Sulpicius Severus, követendő példát látva az esetben, meg is említi, amikor például Tours-i Szent Márton – a jó és a rossz küzdelmében szerepet vállalva – épp egy régi pogány szentélyt tett a földdel egyenlővé.²⁹

Vagyis az erőszak a gondviselés céljait szolgálja: következhet a gondviselői akarat megnyilvánulásából, hiszen Istennek tulajdonítható, hogy „az embe-

²⁶ Vö. Baszileiosz: „Moralia” LXXIV, In. *MPG* 31. 859. col.

²⁷ Firmicus Maternus: „De errore profanarum religionum” 30, In. *MPL* 12. 1048. col. Magyarul: Uő: „A pogány vallások tévelygéséről” 29, In. Uő: *Asztrológia – A pogány vallások tévelygéséről*, Helikon Kiadó, Budapest, 1984. 117. Fordította Bollók János.

²⁸ Ambrosius: „Epistola” XL,8, In. *MPL* 16. 1104. col.

²⁹ Sulpicius Severus: „De vita beati Martini” XIII, In. *MPL* 20. 167. col. Magyarul: „Szent Márton püspök és hitvalló élete”, In. *A III-IV. század szentjei* (szerk. Vanyó László), Jel Kiadó, Budapest, 1999. 173. Fordította Vanyó László.

rek romlott erkölcsét háborúkkal szokta megjavítani és összetörni.”³⁰ De következhet annak racionális belátásából is, hogy Isten törvényeinek való feltétlen engedelmesség felülírja a „Ne ölj!” parancsolatát, amennyiben „a legfenségesebb igazság parancsa szerint a bűnösöket halállal büntették.”³¹

Az erőszak nélküli állapot legtöbbször a hamis béke (*pax iniusta*) benyomását keltheti. A transzcendencia evilági érdekeiről nem lehet lemondani, azt, akár a kényszer kérlelhetetlen erejével is, képviselni kell. Az egyház feladata és küldetése adott esetben a jónak az emberekre való rákényszerítésével válhat azonossá, s mindehhez akár a térítés bármely erőszakos eszközét is igénybe veheti, miközben törekedni kell arra, hogy a hamis látszatkébe való belenyugvást az igazság, a szabadság és a végső béke visszaállításának sosem szűnő igénye váltsa fel.

Mindenesetre a nyelv pontosan tükrözi a fentieket: a béke (*eiréné*) nem a háborúval (*polemosz*) állt oppozícióban, hanem az irigységgel (*ftonosz*) és a viszályal (*erisz*). A hatalomra került keresztény gondolkodásban a háború sokszor feltétele volt a békének, a gonosszal szembeni, s transzcendens legitímációt élvező fellépésnek. A transzcendens legitímáció pedig garanciájává vált annak, hogy bár a harcok és háborúk során, időlegesen, akár a Rossz is kikerülhet győztesen, ám a háborúk végső kimenetele nem lehet más, csakis a Jó végső triumfálása és a Rossz végleges megsemmisülése és pusztulása.

III.

A vallás és erőszak, vallás és agresszivitás vélt oppozíciójáról leginkább az apologetikus szándékkal fellépő érvelőknél olvashatunk, így például René Girard-nál, aki a *La violence et le sacré* című munkájában a vallásokat az erőszak ellentétéként írja le és értelmezi, s a kereszténységet, mint ami minden erőszakon túllépett. Girard a szakrális áldozatok különféle típusait elemelve azt hangsúlyozza, hogy még az embertelen és erőszakos áldozatnak is hallatlan értelme, hogy „megakadályozza az erőszak csíráinak kifejlődését. Abban segít, hogy az ember visszatartsa magát a bosszútól.”³² Míg ő a kereszténységet az erőszakon való tényleges túlemelkedésként írja le, addig vele szemben Assmann egyenesen azt állítja, hogy épp a kereszténység „a történelem során széles vércsíkot hagyott maga mögött, a keresztes hadjáratokkal, a vallásháborúkkal, a boszorkány- és eretneküldözésekkel, a zsidó-

³⁰ Augustinus: „De civitate Dei”, I,1, In. *MPL* 15. col. Magyarul: Szent Ágoston: *Isten városáról* I,1, Kairosz Kiadó, Budapest, 2005. 63. Fordította Földváry Antal.

³¹ Im. I,21, In. *MPL* 35. col. Magyarul: uo. 102.

³² René Girard: *La violence et le sacré*, Éditions Barnard Grasset, Paris, 1972. 18.

ellenes pogromokkal vagy az őshonos »pogány« kultúrák lerombolásával és a más hitet vallók lemészárlásával”.³³ Assmann még azt is hozzáteszi, hogy „azok az idők, amikor a vallást a nép ópiumának tekintették már elmúltak. Ma a vallás a nép dinamitjának számít.”³⁴ S valóban: manapság az egymással szemben álló politikai pártok nemegyszer fordulnak az abszolút hitet és megkérdőjelezhetetlen értékrendet megjelenítő vallások világához, éppen azért, hogy a tömegeket mozgósítva világos és egyértelmű ellenségképet kreáljanak. A hidegháborút követően, a szekuláris ideológiára épülő ellenségkép megszűntével – s ebben Huntingtonnak, kiváltképp a fukuyamai „történelem vége” ábrándos koncepciójával összevetve, igaza van³⁵ – a vallási-civilizatorikus ellenségképre épülő konfliktusok válnak egyre meghatározóbbakká.

Természetesen az erőszak, az agresszivitás szakrális-kultikus gyakorlatként jelen volt már az antik politeista hagyományban, az aztékok ember- és véraldozataitól (a vér mint életnedv, amely erőt ad a létezéshez) a görögségig, ahol ugyancsak emberáldozatra lett volna szükség, Iphigeneia engesztelő feláldozására, hogy Artemisz istennőt kibékítve elérjék a szélcsend megszűntét, s hogy az Auliszban rekedt görög flotta végre elindulhasson Trója alá. Egyedül Artemisz kegyes megbocsátásának köszönhető, hogy az emberáldozat végül elmaradt, s a királylány megmenekült. De az emberáldozat mindennapos kultikus gyakorlatnak számított az ókori Izrael környezetében is, ahol a kánaániták elsőszülött gyermekeiket áldozták fel a *geh Hinnomban* (Gyhenna – Hinnom-völgy, teljes nevén *geh veneh-Hinnom* – Hinnom fiainak völgye, *Józsue* 15,8; *2Királyok* 23,10). Épp ezzel a gyakorlattal polemizál a bibliai Akéda, Izsák feláldozásának története (1Mózes 22,1-19), mintegy világossá téve, hogy mindenfajta más, hamis istennel ellentétben a zsidók Istenének nincs szüksége ember-, s kiváltképp gyermekáldozatra.

Bár a szakrális emberáldozatok különféle értelmet és jelentést hordoznak a térben és időben egymástól elkülönülő vallási hagyományokban, a közös

³³ Jan Assmann: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Picus, Wien, 2006. 8.

³⁴ Uo. 11.

³⁵ Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998. Fordította Pusztai Dóra, Gátsity Mila és Gecsényi Györgyi. Huntington – egyebek mellett – így ír: „A hidegháború utáni világban a népek közötti legfontosabb megkülönböztető jegyek nem ideológiaiak, még csak nem is politikaiak vagy gazdaságiak, hanem kulturálisak. Kik is vagyunk? ... Az emberek az elődök, a vallás, a nyelv, a történelem, az értékek, a szokások és intézmények fogalmaival határozzák meg magukat. Kulturális csoportokkal azonosulnak: törzsekkel, etnikai, vallási közösségekkel, nemzetekkel, és, a legtagabb szinten, civilizációkkal.” (17.) „Ebben az új világban a legmélyebb, legfontosabb és legveszélyesebb konfliktusok nem társadalmi osztályok, nem a szegények és gazdagok vagy más, gazdaságilag meghatározó csoportok között bontakozik ki, hanem különböző kulturális entitásokhoz tartozó népek között.” (24.)

valamennyiben, hogy nem a szakrális és immanens agresszivitás a kiváltó ok, hanem épp ellenkezőleg: az istenek áldozatok útján való lecsendesítése, megbékítése, s a közösség egésze számára nélkülözhetetlen támogatásuk és jóindulatuk elnyerése. Miután az erőszak bármilyen alkalmazása feltételezi a természetes gátlások meghaladását, vagyis azt, hogy a tőlem elkülönülő, a hozzám képest *Másik* (Lévinas) egészen másként jelenjen meg: ez az elkülönülés vallási vonatkozásokban még nem, kizárólag etnikai értelemben öltött testet. Az antik vallások ugyanis közvetítő funkciót tölthettek be a kulturális-civilizatorikus heterogenitás terében. Ahogy erre Assmann is utal, afféle „fordítói” feladatuk volt,³⁶ értelmező-hermeneutikai szerepük, amelyet a kölcsönös átláthatóság és megértés szándéka teremtett meg. Mindebből következően a vallás legkevésbé a *Másik* idegenségének és másságának vált a hordozójává, sokkal inkább egyfajta közös nyelv biztos támpontjául szolgált, a kommunikációs szükséglet (kereskedelem, diplomácia stb.) kölcsönös értésének és megértésének elengedhetetlen feltételévé: vagyis az érintkezés és nem az eltávolodásé.³⁷ Itt még nem jut szerephez az igaz és hamis fogalmi ellentéte, ahol az én világom az igazzal és a valósággal (a legvalóságosabbal) válik azonossá, a másik világa a hamissal és a hazugsággal, az idegennel és a barbárral. Az istenek nevei eltérőek ugyan, de az istenség funkcionális azonosságából fakadóan, a „funkcionális ekvivalencia”³⁸ alapján a nevek lefordíthatóak és behelyettesíthetőek, azaz valamennyinek – elnevezésüktől függetlenül – kijár a tisztelet és a hódolat. Ezek a „más” istenek még nem fiktívek, nem hamisak, hiszen azonosak a saját istenekkel.

A vallási értelemben vett másság a bálványimádással, az idolátriával veszi kezdetét, amikor a másság azonossá válik a hazugsággal és az eltévelyedéssel. A mózesi megkülönböztetés már gyökeresen új jelenség, hiszen mindaz, ami ezen túl, rajta kívül vagy őt megelőzően létezik vagy létezett, merő idegenség, semmi egyéb. Assmann az „ellenvallás”³⁹ fogalmával azonosítja a radikálisan megváltozott helyzetet, ahol a vallás már nem a közvetítés, hanem a kultúrák közötti elidegenedés médiuma, s az interkulturális lefordíthatóság akadálya.

³⁶ Jan Assmann: im. 14. Lásd még Jan Assmann: Mózes, az egyiptomi, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 15-21.

³⁷ A görög istenek *interpretatio latinája* tette lehetővé egy-egy szerződéskötés során azt, hogy a neveikben ugyan különböző, de lényüket és lényegüket tekintve azonos istenekre esküdhettek fel a szerződő felek, úgy, hogy az mindkét fél számára kölcsönösen elfogadható volt.

³⁸ Jan Assmann: *Mózes, az egyiptomi*, im. 17.

³⁹ Jan Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, Carl Hanser Verlag, München, 2003. 53-94.

A kizárólagosság, a féltékenység (*el káná*) és bosszúállás persze még csak kultikus attribútuma JHWH-nak, ám a vele azonosuló, az ő útján járó és az ő törvényeit betöltő hatalom a politika evilági terrénumbába helyezi az Örökkévalót, párhuzamosan azzal, ahogy a politikát a maga időbeliségében az intemporalitás terrénumbába törekszik átcusztatni. Lactantius helyesen ismerte fel, hogy nem tartozik Isten lényegéhez a haragvás, ám a hatalmához (*imperium*) annál inkább: „... senkit sem lehet harag és fegyelmezés nélkül hatalmunk alá vetni. Következésképpen ahol nem lesz harag, hatalom sem lesz. Ám Istennek van hatalma, tehát haragjának is kell lennie, amelyen uralma alapul.”⁴⁰ Az erőszakot (harag és büntetés) transzcendens eredetű törvények teszik legitimé és megkerülhetetlenné: Isten haragjának és bosszúállásának minden egyes megnyilatkozása történelmi paradigma, az isteni gondviselés eszköze és példázata valamennyi elkövetkezendő kor számára. Az egyszerre törvényalkotó, ítélkező és végrehajtó isteni hatalmat a politikai hatalom a maga képpére és hasonlatosságára leképzí, s önmagát mint az isteni rend evilági törvényhozói, bírói és ítéletvégrehajtói szerepkörében igyekszik láttatni. A hatalmi eszközök végtelenek, s ha kell, minden megengedhető, hiszen a földi szuverén a legfőbb isteni szándék és akarat mielőbbi beteljesítéséhez siet segítséget és támaszt nyújtani. Az erőszak abszolút értelmet nyer, s alkalmazása feladatot jelent a mindenkori hatalom számára, amit, ha teljesít, példamutató jóként és követendő igazként, afféle normatívaként jelenik meg az igazhitű világ szeme előtt.

Az ókori Izraelben mindez annyiban tért el a későbbi keresztény hatalmi felfogástól, amennyiben a jog legfőbb és kizárólagos (fiktív) tulajdonosa az Örökkévaló volt, s a földi hatalom legfeljebb ennek evilági betartatója. Az isteni jog kijelölte útról még a hatalom sem tévedhetett le, s nem tulajdoníthatott magának olyan szerepet, amely a legfőbb jogi személy szándékával ellentétes, azaz egy transzcendens legitimációval rendelkező immanens, despotikus istenkirályságot.

Az Isten ügyére hivatkozó mindenkori harcos isteni törvény szabta jogi kötelessége és magasabb rendű morális elhivatottsága beteljesíteni a transzcendens útmutatás alapján kijelölt, vagyis megkérdőjelezhetetlen és abszolútnak tekintett igazság követésének irányát és módját. Az üdvtörténettel azonosuló agresszor, miként a hatalom maga is, Isten királyságának reprezentációja. Az agresszió megteremtette saját történelemteológiai koncepcióját.

⁴⁰ Lactantius: „De ira Dei” XXIII, In. *MPL* 7. 145-146. col. Magyarul: Uő: „Isten haragja” XXIV, In. Uő. *Az isteni gondviselésről*, Helikon Kiadó, Budapest, 1985. 153. Fordította Adamik Tamás. („...jam intelliget neminem posse sime ira et castigatione imperio quoque non erit. Deus autem habet imperium; ergo et iram, qua constat imperium, habeat necesse est.”)

Carl Schmitt nevezetes tételét – „a modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom”⁴¹ – megfordítva azt állítom, hogy a teológia minden jellemző fogalma szakralizált politikai fogalom. A politika lényege – legalábbis ahogy ezt Schmitt látta – a barát és ellenség megkülönböztetése („a specifikus politikai megkülönböztetés, melyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a barát és ellenség megkülönböztetése.”⁴²) immár metafizikai megalapozást nyer. Barát az, aki az egy és igaz Isten útját járja és törvényeit beteljesíti, a politikai ellenfél fogalmát viszont az abszolút ellenség váltja fel, aki egyenesen a *mi* Istenünknek és/vagy tanításának az opponense. Ez az ellenség már *nem-ember* (Unmensch),⁴³ akivel szemben bármilyen eszköz megengedhető, s aki végső soron megsemmisíthető, hiszen korántsem a földi hatalommal, sokkal inkább magával az Abszolúttal áll szemben. Itt nincs helye kompromisszumnak, s a vele való megbékélésre vagy konszenzusra törekvés egyenesen az isteni ügy elárulásának tekinthető, miként azt a Roland-énekekben olvashatjuk: „sem békét, sem barátságot pogánynak nem adhatok.”⁴⁴ Az ellenség területileg immár nem különül el, regionálisan nem lokalizálható, miként egykor a barbárok, hanem Isten mindenütt jelenlétéhez hasonlóan ő is mindenkor és mindenütt jelen van. Ez volt az a teológiai és geopolitikai felismerés, amely a középkori egyház és a világi hatalom számára a földi küldetésnek és evilági feladatoknak új értelmet adott: „ubi nunc paganismus est, Christianitas fiat!” („ahol most pogányság van, ott legyen kereszténység!”).⁴⁵

A tér- és időbeli vonatkozásában „öröknék” és „mindenütt jelenlévőnek” tekintett ellenség megnevezésében és leírásában a nyelvi eszközök a nyelven kívüli elvárásoknak tesznek eleget: a nyelv politikailag instrumentalizálódik, a retorika félelemkeltővé és agresszívvá válik, s a szembenállást szemantikai szerkezetek teszik érzékelhetővé, illetve az ellenséget metaforikus megképesítésében valóságossá, érzékelig megragadhatóvá, azaz metaforán túli, ám a

⁴¹ Carl Schmitt: *Politikai teológia*, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest, 1992. 19. Fordította Paczolay Péter.

⁴² Carl Schmitt: *A politikai fogalma*, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002. 19. Fordította Cs. Kis Lajos.

⁴³ Reinhart Koselleck: „Ellenségfogalmak”, In. *Az ellenség neve* (szerk. Szabó Márton), József Műhely Kiadó, Budapest, 1994. 13. Fordította Szabó Márton. („Küszöböt lépünk azonban át, amikor a másikat, az idegent ellenségként tapasztaljuk vagy fogjuk fel, aki ellen harcolnunk kell, vagy őt nem-emberként [Unmensch] kell definiálnunk, hogy megsemmisíthető legyen.”)

⁴⁴ *La Chanson de Roland*, CCLX, 3596.

http://www.orbilat.com/Languages/French/Texts/Period_02/Roland/250-291.htm

⁴⁵ Guibert de Nogent: *Dei gesta per Francos*, II,4,114.

<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/guibertdenogent/croisade2.htm>

legtöbbször humánumától megfosztott, dehumanizált létezővé. Így lesz az ellenség hol állat (féreg, patkány, tetű, görény, disznó), hol betegség (pestis, kolera, burjánzó rákos daganat), hol vírus és bacilus, máskor a neurózis stigmájával megbélyegzett, zárt elkülönítésre szoruló, mentálisan beteg, netán a legsötétebb bűnökre és gazságokra kész *moral insanity* (kútmérgező, nemzetközi összeesküvő, szentséggyalázó, rituális és istengyilkosságot elkövető), vagy épp az egész emberiséget veszélyeztető fertőzés vagy mérge.⁴⁶ Voltaképpen ez a szisztematikusan felépített és a nyelvi-kommunikációs közeg révén napi rutinná váló dehumanizációs folyamat adja meg a választ arra a kérdésre, amelyet – a holokaussztal összefüggésben, jelesen az Endlösung szellemében, vagyis a mindennapi, üzemszerű, folyamatos és az áldozatok mennyiségéből fakadóan a szemtanúk sokaságát feltételező gyilkosságok domesztikálódását illetően – Arendt fogalmazott meg: „miként lehet (normális embereket) a szintén animális sajnálat reakcióitól »megszabadítani«, ami normális embereknél a fizikai gyötrellem látványánál szinte elkerülhetetlen”.⁴⁷ A lényeg, hogy az állatként, betegségként vagy fertőzőként definiált és dehumanizált ellenség – állapotából fakadóan, értelemszerűen – nem rendelkezik, nem is rendelkezhet sem büntudattal, sem morális érzékkel, minthogy kizárólag saját állapotából fakadó, természet adta törvények szerint létezik. A büntetés, vagyis a jobbítás pedagógiai szándéka az esetükben – a fentiekből következően – értelmét veszíti, az egyetlen hasznos és szükséges mód és eljárás velük szemben – egyúttal az emberiség családjának védelme érdekében, vagyis racionálisan belátható okokból eredően – a megsemmisítésük.

Az ellenség (a pogányság, a más Istent imádók vagy az azonos Istent eltérően tisztelők, a miénktől eltérő vallási-ideológiai-kulturális és civilizatorikus körhöz tartozók), azaz az ősgonosz, a Legfőbb Rossz (*Summum Malum*) legkülönbözőbb reinkarnációjának elpusztítása nemcsak jogos tehát, hanem egyenesen Istennek tetsző, tehát üdvöztető, s a megváltás reményét,

⁴⁶ Victor Klemperer korszakos jelentőségű munkájában az alábbiakat írja: „Mi volt a hitlerizmus legerősebb propagandaeszköze? ... A náciizmus a tömegek húsába és vérebe az egyes szavakon, a beszédfordulatokon, a mondatformákon keresztül fúrta be magát, amelyeket milliószoros ismétléssel rájuk kényszerítettek, ők pedig mechanikusan és öntudatlanul átvették. ... a nyelv nemcsak költ és gondolkodik nekem, hanem irányítja az érzéseimet, kormányozza az egész szellemi lényemet; hol tudatosan, hol pedig öntudatlanul hagyatkozom rá. És ha kiművelt nyelvet mergekkel művelik, vagy mérgező anyagok hordozójává teszik? A szavak lehetnek csipetnyi arzénadagok is: észrevétlenül lenyeljük őket, látszólag semmi hatásuk nincs, de egy idő után a mérge hatása mégis jelentkezik.” (Victor Klemperer: *A Harmadik Birodalom nyelve*, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1984. 18-19. Fordította Lukács János.

⁴⁷ Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 124. Fordította Mesés Péter és Pató Attila.

netán az azonnali szentté válás esélyét biztosító cselekedet, s a vele szembeni szent küzdelem végső soron az utolsó ítélet (*iudicium ultimum/finale*) legvégső időkből bekövetkező, a világtörténelmet és az Isten és Ördög harcát lezáró, elevenek és holtak fölötti isteni ítélet prefigurációja.

A teologizált ellenségfogalom totális, univerzális és abszolút háborút kíván. Az „önkiválasztott” nép (lehet az a kereszténység, az iszlám vagy bármely más vallási hagyomány vagy irányzat népe) az egyetlen és igaz, a többi az igazon kívüli halmazba sorolódik, vagyis üdvtörténeti ellenség. Az ellenség esszencializálódik (démonizálódik, kriminalizálódik, vagyis vele szemben minden megengedhetővé válik), a Jók és Gonoszok dichotómiája világossá és félreérthetlenné lesz, a „mi” köréhez tartozók pedig a *justum bellum* révén (igazságos háború – Szent Ágoston) az igaz ügyet segítik diadalra.

A görög és római világban az istenek még csak segítették, támogatták vagy épp elleneztek az emberek közötti háborúkat, ezért – akár mint Homérosznál – az egymást mészároló hadfiakat csakúgy, mint a támogatásukra szegődött isteneket lehetett bírálni vagy épp az irónia tárgyává tenni. Az Isten nevében folytatott háború azonban Isten akaratának reprezentációja: megkérdőjelezhetetlen és kétségbe vonhatatlan.

A vallás politikai erőforrássá vált, a gyilkolás megszentelődött.

A TANTALIDÁK VÉTKE – AVAGY AZ ELFOJTOTT ÉS KIÉLT AGRESSZIÓ¹

GYENGE ZOLTÁN

„S hát az ember milyen
vakmerő, erről ki szól?
És a bős asszonyok mily merész
vágyódásra gyúlnak,
mely földiekre vészt borít?
Egybefűzött régi náaszt
nőben-erős zabolátlan Erősz letípor, s győző
emberen meg állaton.”
(Aiszkhülosz)

Az egyetlen, ami megtanulható a sors szörnyűnek látszó és embereket a mindennapiságukban megnyomorító jelenlétéből, hogy senki nem tudhatja előre, ami rá vár, senki nem érezheti biztonságban magát, amíg el nem jön a vég, de éppen ez a végtelen bizonytalanság teszi elviselhetővé az életet. A képtelen kegyetlenség, amely a görög mítoszok, majd azok nyomán a tragédiák világában felsejlik, mit felsejlik: felüvölt – az embernek egy atavisztikus vágyódását jelenti a természet végtelenségével való egyesülésre. Az agresszió éppen abból ered – és most nem a pillanatnyi, esetleg magyarázható erőszak ébredésére gondolok –, hogy az énnak a végességének kiélt tapasztalatát a mindenség befogadhatatlan érzetével kell szembeállítania. A görögöknél ezt két világ kollíziója reprezentálja: az *emberi* és az *isteni* metszéspontja, annak elviselhetetlensége, hogy az örök folyamatosan átszüremlik a végesen, és az ént emlékezteti arra, hogy létezése csak pillanatnyi (idő) és korlátozott (tér) lehet. Az ember üvölt a tehetetlenségtől, elfojtja a végtelenre irányuló vágyait, és kínjában mindezt a fenséges fogalmával takarja el, majd sírva segítségül hívja a művészetet.

A művészetre van szükség, hogy ezt a szennyes, romlott, sokszor borzalmas világot „túléljük”, a végeesség érzetét magunkba zárjuk, és megteremtjük a végtelenség lehetőségének illúzióját.

¹ Az írás a *Kép és mítosz II.* kötetének egy részletét tartalmazza, amely 2016-ban fog megjelenni a Typotex Kiadónál.

De az elfojtott és kiélt agresszivitása átérzik rajta. A görögöknél ezt az egyes ember életében a sors teszi elviselhetővé. Ennek magyarázatára álljon előttünk egy mindenki számára jól ismert történet, a Tantalidák vétké.

A Tantalidák *Tantalosz* király leszármazói voltak. Tantalosz történetéről A kép és mítosz című könyvem első kötetében már írtam. *Goya* 1799-ben készült, és a „*Los Caprichos*” sorozatból származó képe életének ábrázolja egyik jelenetét, amelyben a fájdalmas kétségbeesés (ezt *Goya* pontosan eltalálja) játssza a főszerepet. (MET)



Platón a *Kratülosz* című kevésbé ismert, de remek dialógusában Tantalosz nevééről a következőket írja: „Azt meg, hogy a Tantalosz valódi és *természetes* név mindenki beláthatja, ha igazak azok a történetek, amelyeket Tantaloszról mesélnek. (...) Hát az a sok szerencsétlenség, ami még életében érte, és ami végül országát is romlásba vitte, meg aztán halála után a kőnek a *lebegése* (*tantaleia*) a feje felett, ami oly különös módon emlékeztet a nevére. Sőt úgy látszik, mintha valaki igen *szerencsétlennek*, *talantatosz*-nak akarta volna nevezni, de aztán ezt a szándékát elrejtve a Tantalosz nevet adta neki. Úgy látszik tehát, hogy híre alapján a szerencsétlenség adta neki ezt a nevet.” (Szabó Árpád fordítása)

Tantalosz története már szinte a platóni leírásból élénk tárul. Róla röviden tehát annyit, hogy származása bizonytalan, egyesek szerint Zeusz fia, mások szerint barátja, egy biztos: meghitt viszonyban volt az istenekkel, akik meghívták lakomájukra, amíg el nem bízta magát, és saját fiát szolgálta fel ételül az isteneknek, akik ezért a bűnéért súlyosan megbüntették. Örök szenvedésre ítéltetett, miként Ixión vagy Sziszüphosz, éhség és szomjúság gyötri, de sem az előtte lévő friss vizű tóból inni, sem a mellette lévő gyümölcsfáról nem képes szakítani. Ráadásul feje fölött egy szikla lebeg, folyton agyoncsapással fenyegetve. Családját, a Tantalidák nemzetségét átok sújtja, gyilkosságokkal, vérfertőzésekkel, és emberi elmével szinte kiagyalhatatlan szörnyűségekkel terhelt az egész csodás familia. Tantalosz gyermeke Pelopsz, Pelopszé Thüesztész és Átreusz, akik életében állandó és iszonyú kegyetlenségekben bővelkedő viszály vonul végig, de a család leszármazottja Aigiszthosz és Agamemnón, valamint gyermekei: Iphigeneia, Élektra és Oresztész.

A történet a következőképpen folytatódik. Pelopsz, Tantalosz fia, igen érdekes transzformáción esik át. Ő volt az az édes gyermek, akit az édes-apja feldarabolt, és az isteneknek étel gyanánt feltálalt. Tantalosz, e nagy gasztro-nómus, mindezt azért tette, mert – első magyarázat: meg akarta tréfálni az isteneket, illetve – második magyarázat: mert elfogyott a kaja, és nem volt mit enni, ami tényleg nagy szűgyen lett volna, hát dühbe jött, és hirtelen ötlet: nosza aprítsunk hát gyermeket! Az istenek azonban nem ettek az ételből (nota bene: azért istenek, mert többet látnak, mint az emberek), ezért kevésbé tréfas hangulatba kerülve kiszabták Tantaloszra az ismert büntetést. Pelopsz története pedig innen kezdve izgalmas. Valami hasonló esik meg vele, mint Dionüszossal, akit széttépnék, de szívéből újra élesztik, nos, Pelopsz testét ugyancsak összerakták, mégpedig úgy, hogy Hermész összeszedte Pelopsz testének darabjait, ugyanabban az üstben újrafőzték (már megint a görög konyhaművészet!), mitől ez a főzésmánia? Klóthó a Moirák egyike (ld. első könyv) összerakta a testrészeket, majd azt követően Rheia életet lehelt bele. Akár egy jó hírű Michelin csillagos étteremben. Pelopsz aztán kegyetle-

nül megszívja, mert a reszuscitáció, azaz az újraélesztés túl jól sikerül. Pelopsz szépséges ifjúként kel életre, ez nem mindig jelent jót a görögöknél, nála sem: hisz Poszeidon rögtön beleszeret, arany kocsián az Olümposzra viszi, és megteszi ágyasának (!) és pohárnokának, ahogy Zeusz Ganümedészt, akit sas képében ragadott el. *Nicolas Poussin* 1634-ben festett képe (Museum of Art, Philadelphia) a Neptun diadala címet viseli, Amphitrite, a tenger istennőjének kétségkívül központi szerepet betöltő alakja mellett (lenne róla mit mesélni), egy ifjú áll az isten mögött, aki akár Pelopsz (is) lehetne. Az ágyas és pohárnok. Mily csodás karrier!



Igen, a vérfertőzés és a pederasztia, némi pedofiáliával fűszerezve az istenek kiváltsága, ahogy Gadamer mondja, miközben Freud ismét nyalja a tíz úját, hogy az emberek titkos és alantasnak tartott vágyaikat, rejtett agressziót vetítik ki az istenekre. Bár hozzá kell tenni, hogy a Tantalidák vétke ezért vonul végig minden egyes leszármazó történetében. Maga a tömény borzalom. Nem véletlen, hogy e remek család története a görög mitológia egyik legkedveltebb és többször megénekelte témája lett, különösen a drámákat nézve. Feldolgozta Szophoklész, Euripidész és természetesen Aiszkhülosz. Ez utóbbi egyben trilógia keretében. Ennek első bemutatója i.e. 458-ban volt, az

Akropolisz alatti Dionüszosz színházban. A dráma három részből áll: *Agamemnon*, *Áldozatvivők* és *Eumeniszek*. A verseny résztvevőinek egy szatírát ugyancsak elő kellett adniuk, ez azonban elveszett.

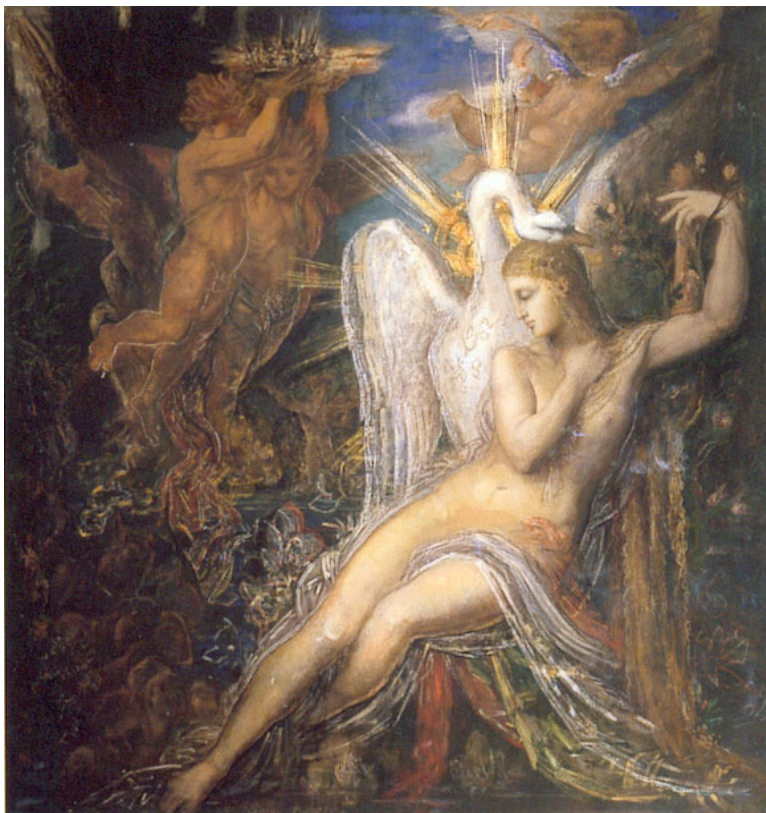
A családörtörténet a következőképpen folytatódik. Pelopsz két viszálykodó fia Thüesztész és Átreusz, akiknek egymás elleni ádáz küzdelmük továbbél gyermekeikben. Átreusz fiai Meneláosz és Agamemnon, míg Thüesztészé Aigiszthosz, akit nem mellesleg a saját lányával Pelopiával nemzett. Lehet követni? Nem könnyű, az egész szörnyen szövevényes. Aigiszthosz apja kérésére megöli annak testvérét, Átreuszt, elfoglalja Mükéné trónját, és haláláig viseli ezt a tisztséget. Drága testvér, drága apa ez a Thüesztész, akinek lánya Pelopia öngyilkos lesz, amikor szembesül azzal, hogy Aigiszthosz egyszerre a fia és testvére. A 'la Oidipusz. Megérkezünk hát Agamemnonhoz. *Ibükosz* írja róla:

„*És Pleiszthenidész Agamemnón
volt vezérük,
e férfi-vezér, a derék agg Atreusz
oly hős, daliás fia.*”

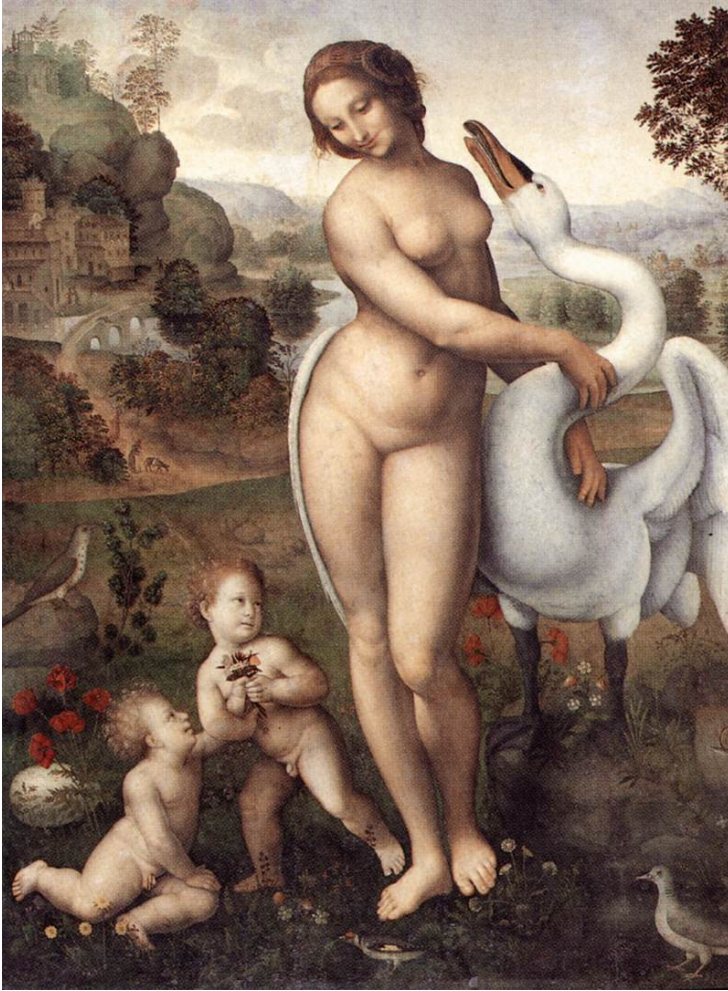
(Kálnoky László fordítása)

Agamemnon és Meneláosz testvérek. Jó testvérek. Már amennyire az az atreidáktól kitelik. (Az atreidák Átreusz leszármazói, nyilván azzal különböztetik meg a tantalidáktól magukat, hogy nem akarnak közösséget vállalni Thüesztész gyermekeivel.)

A fényes reményű család egy mellékszálal továbbgazdagodik. Nem is akármilyenel. Belép a képbe *Klütaimnésztra*. Nos, róla – túl azon, hogy Agamemnon felesége lesz, Elektra, Iphigénia és Oresztész anyja – egy-két szót mindenképpen ejtenünk kell. Nála – ahogy egyébként a többi szereplőnél – érdekes módon kapcsolódik egybe az isteni (égi) és az emberi (földi) világ. Születése páratlan. Azaz inkább páros. Tündareosz az apja és Léda az anyja. Nos, Léda kihagyhatatlan, megkerülhetetlen, mind a képzőművészet, mind bármely, a mitológiával foglalkozó írás számára. (Korábban sem kerültem ki.) A mindig csőre töltött Moreau-nak köszönhetünk egy másik Léda képet, mint amit korábban használtam.



Michelangelo festményéhez képest Moreau-é jóval később keletkezett, a leírások azt emelik ki, hogy a nőalak Alexandrine-t idézi, aki a derék Moreau titkos szerelme volt. Zeusz hattyú képében hágja meg Lédát, ahogy Euripidész az *Iphigénia Auliszban* című művében mondja: „anyádat Lédát, szárnyas alakúan ölelte Zeusz”. Léda – hogy ki ne derüljön a vétek – még aznap éjszaka együttthál a férjével (is), Tündareusszal. Ennek köszönhetően négy gyermeke születik, akik közül kettő halhatatlan (hisz apjuk Zeusz), kettő halandó, mert apjuk Tündareusz. A halandók: Klütaimnésztra és fivére Kasztor. De azért van valami közük az istenekhez, ha több nem, hogy a főisten halhatatlan gyermekeinek féltestvérei, ahogy azt Leonardo kiváló festményén (*Léda és a hattyú*) látjuk.



A derék Agamemnon Klütaimnésztra férje meggyilkolása után lesz az özvegyé tett nő ura és parancsolója, ami azért valljuk meg, nem a legjobb entrée. Bár ki tudja? Meneláosz meg elvette Klütaimnésztra nővérét, Helénét. A balga. Mármint mindkettő. Cherchez la femme. Egyiknek és másiknak is a nő lesz a veszte. Meg Helené miatt elpusztul Trója. De oda se neki. Euripidésznel mondja Klütaimnésztra Agamemnónnak:

*„Figyeld tehát mezítelen beszédemet,
mert nem fogunk már rejtvényekben szólni.
Először – mert szemedre először ezt vetem –
erővel tettél asszonyoddá egykoron,
megölted Tantaloszt, az első férjemet,
és élve csaptad földhöz apró magzatom,
emlőimről ádáz erővel tépve le.”*

(Devecseri Gábor fordítása)

Ismét az agresszió. A mással szemben. Ami mindenképpen visszafordul, és annak fejére hullik, akitől származik. Tündareusz, a Zeusz által felszarvazott férj és spártai király, Agamemnonhoz kényszeríti lányát, Klütaimnésztrát, aki három gyermeknek ad életet: Elektrának, Iphigéniaának és Oresztésznek. Lássuk be, bármennyire elítélendő későbbi vétke, férje iránti szerelmével nem lehet vádolni, s talán nem véletlenül. Még akkor sem, ha benne az elfojtott agresszió végtelen kegyetlenségben tör ki.

Agamemnon tíz évig volt távol, szoros elfoglaltságként trójaiakat öldökölni. Aigisztosz, aki Agamemnon apjának – aki, ha még tudjuk követni: a nagybátyja volt – nem mellesleg gyilkosává lett, nem csatlakozott a sereghez, hanem idejét arra használta, hogy elcsábítsa Klütaimnésztrát, és rávette arra (valószínűleg a fentiek ismeretében nem kellett nagyon erőlködnie), hogy együtt öljék meg a királyt, ha visszatér Trójából. Valamint volt rá tíz évük.

Zeusz viszont megtudja, hogy mire készül Aigisztosz, mire Hermésszel le akarja beszélni a tervéről, ám a jó Thüesztész gyermek hajthatatlan. Nyomorult Aigisztosznak nyomorult a sorsa. Ha van hozzá gyomor, elmondom miért. Mint emlékezünk Agamemnon és Aigisztosz apja (Átreusz és Thüesztész) egymást elemészteni vágyó testvérek voltak. Átreusz felesége Aeropé férjét éppen Thüesztésszel csalta meg, mire az kivégeztette asszonyát, majd a család testvér korábbi gyermekeit legyilkolta, széthasogatta, megfőzette, és az apának eledelként tálalta. Megint a konyhaművészet! Thüesztész vidáman falatozott a lakomán, egészen addig, míg Átreusz meg nem mutatta neki a maradék „alapanyagot”. Ekkor megátkozta testvérét, majd arra a földre szökött, ahol leánya volt papnő, akit – ha már ott volt – legott megerőszakolt, mely „nászból” született ez az édes gyermek, Aigisztosz. Mint tudjuk ő ölte meg Átreuszt, Agamemnon apját, és ő vette rá Klütaimnésztrát, hogy együttesen öljék meg magát Agamemnont is. Az erőszak pedig egyre növekedett.

Klütaimnésztra a fürdőházba vezette Agamemnont, aki megfürödve (képtelen is, csak még nem tudta) kilépett a fürdőből, mire felesége egy hálót dobott rá, Aigisztosz pedig erre berontva szúrta, ahol tudta. Végül a derék feleség egy bárdal levágta a fejét, majd végzett Kasszandrával, és hogy teljes legyen a családi öröm – für alle Fülle –: lemészárolták ikergyermekeit. Csak

zárójelben jegyzem meg, hogy Agamemnon és Klütaimnésztra sírja ma is látható Mükénében. Borzongató érzés az oroszlános kapu alatt belépve a romok között járni, de még félelmetesebb a sötét, hatalmas pincyszerű sötét sírba belépni, és közben az antik (vagy valós, vagy valósnak hitt) történetre gondolni. De itt van az Atreidák névadójának, Átreusznek a kincsháza (és sírja), amely hasonlít az előbbiekhöz, amennyiben az ugyancsak föld alá vajt, hatalmas kupola, olyan méhkaptárszerű, és mára már természetesen teljesen üres. A romok méltán népszerűek, nincsenek messze Tolo csodálatos partjától, ahol az emberek izzadtan, a tűző napban teljesített ókori túra után leöblíthetik magukról a hátborzongató történet „porát”. Ennyit szenteljünk a turizmusnak.

Ha belegondolunk, itt ismét az emberi és az isteni világ konfliktusáról van szó, amely a legeredendőbb agressziót szüli. A görög mítoszok ebből a szempontból érdekesek és egyedülállóak, mert egyrészt: az erkölcsi törvények csak az emberi világra érvényesek, az istenit más szabályok, egészen pontosan a szabálynélküliségnek való nekifeszülés mozgatják, amely az eredendő agresszió kiváltója. Persze vannak keretek az istenek számára, mondjuk a Moirák, és tudjuk, hogy még magának a főistennek is van sorsa, sőt nem látja előre (ld. Aiszkhiülosz: *Leláncolt Prométheusz*), de folyamatosan feszítik ezeket a kereteket, néha oly módon, mintha megirigyelnék az emberi világ erkölcsi törvényeit (vagy inkább: törvényszegéseit). Majd hirtelen számon kérik az emberektől azokat a tetteket, és következményeit, amelyek okozói esetleg ők maguk voltak. Az isteni és az emberi tehát nincs mereven elválasztva egymástól, át- átszövi egyik a másikat, természetesen elsősorban úgy, hogy az istenek beleavatkoznak az emberek világába, gyilkolnak, megerőszakolnak, büntetnek és jutalmaznak, nota bene: főzicskélnek, elő- és eltűnnek, rendet tesznek és felforgatnak stb. stb. Az emberek számára azonban mindez természetes, együtt élnek az istenivel, részét képezik mindennapjaiknak, azaz *az istenek nem az égben vannak, hanem a földön*, köztük, velük, és sokszor ellenük. Az istenek velük élnek, mármint: velük együtt. Az istenekben nem hisznek, hanem *tudják*, hogy vannak. Gondoljunk bele: az istenek székhelye nem az égben van, hanem, az Olümposzon, ezen a bár magas, de nem túl nagy kiterjedésű hegyen. De néha ez a viszony fordítottan ugyancsak érvényesül, gondoljuk Parisz történetére, amikor az *ember* tesz igazságot az *istenek* között – igaz, szépsészeti kérdésben. Az is agressziót szül.

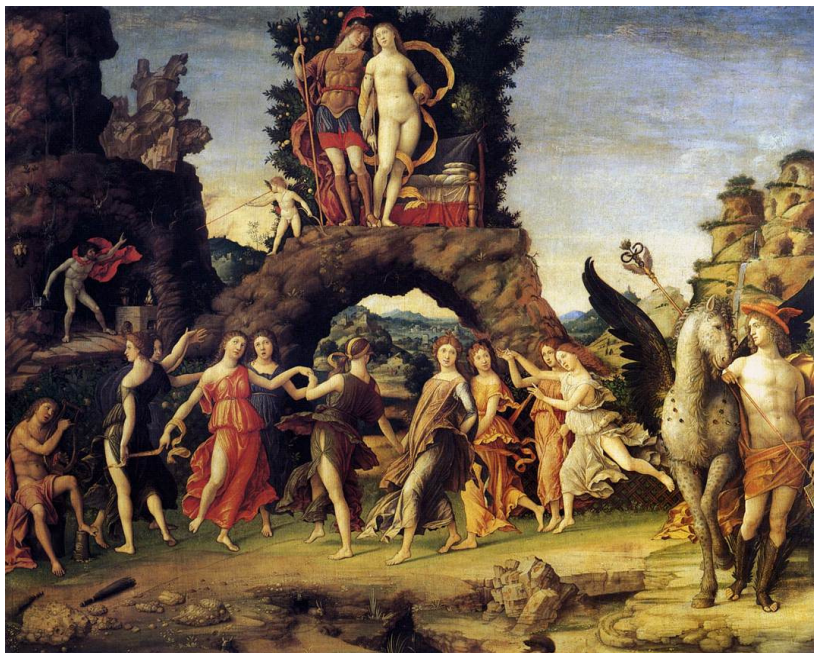
Oresztész sorsa a bosszú. Ha már a hegyeknél tartunk, Oresztész kedvenc helye a Parnasszosz volt, amely az Olümposznál jóval délebbre található, és amelyet a görögök Apollón és a múzsák lakhelyének tartottak. A legenda szerint az isten itt végzett Püthonnal, a hatalmas kígyóval, és a hegy lábánál van Delphoi, az antik világ leghíresebb jóshelye. Ha valaki járt ott, látta a

környezetet, a magas domboldalra épült még romjaiban is monumentális épületeket, megérti mindezt. Ha olyan szerencséje van, hogy viharban kel át a Parnasszoszon, és a villámok körülötte csapkodnak, ugyancsak megérti a Zeust övező mondák igazságtartalmát. Ha elhagyja a hegyet, és leereszkedik Athén irányába a síkságra, amely a hegy számos pontjáról messze belátható, látja, amint a főisten mérgesen dobálja össze-vissza a villámait, és retteg, nehogy megharagítsa magára: nosza, induljunk a templomba egy jó kis áldozatra! Biztos, ami biztos. A hegyen fakad a költői ihlet eredőjének tartott Kasztalia-forrás, amelynek révén lett a Parnasszosz a költészet, a zene és minden művészet bölcsője. A Louvre-ban van egy kép, amelyik a kedvenceim közé tartozik. A címe: *Parnasszosz*, és nem kisebb festő, mint *Mantegna* műve.

Mantegna képe azonban nem a neoplatonikus szédelés lila kódében keletkezett szemben Raffaello freskójával.



Itt ugyanis tiszta, éteri alakok vonaglanak istenien a képen, isteni formák, isteni mozdulatok, minden annyira isteni, hogy az már nem emberi, addig Mantegna képe sokkal kevésbé fennkölt, de sokkal mélyebb értelmű: költészet szent helyét összekötötte az egyik leghevesebb, a féltékenység által kiváltott agresszióval...



Nos, itt jön az a többlet (ld. Panovszky), amelynek ismerete nélkül nem lehet ezt a képet teljes egészében megérteni. Mert bár a kép címe Par-nasszosz, nem arról szól, hanem az erotikus vágyból keletkezett, elfojtott, majd kiélt agresszióról, amit viszont csak az lát meg, akinek van hozzá szeme. Ha a féltékenység agresszivitásának van toposza, és a mítosz mindig archetipikus (Jung), akkor az alábbi történet minden kétséget kizárólag ezt testesíti meg. Amikor a Louvre-ban sétálva megláttam ezt a képet, lemerevedtem előtte a látottaktól.

A baloldalon Apollónt látjuk, amint hangszerén játszik, a múzsák a valószínűleg lágy, de vidám zenére, amennyire egy lantjáték vidám lehet; könnyed táncot lejtene, míg jobb oldalán a képek Hermész figyeli a jelenetet. Vagy nem. Ugyanis a kép középpontjában két, eléggé pontosan felismerhető alak áll: Aphrodité és Árész. Vénusz és Mars, hisz a középkorban általában latin nevükkel illették őket. Eddig rendben. Ha figyelmesebben megnézzük azonban, balra egy odú vagy barlang szélén egy randa, szutykos alak, aki éppen otthagya a tüzet, amin a kovácsolnivaló vasat izzította, és dühösen mutat – látszólag – a középen álló két szereplő felé. Ő nem más, mint Héphaisztosz (Vulcanus), akinek története jól ismert: olyan rútnak

született, hogy anyja, Héra lehajította az Olümposzról. A megcsalt és felszarvazott férj prototípusa, aki rémületesen rút, mégis hozzákényszerítik a szerelem istennőjét, Aphroditét, aki legott megcsalja délceg Árészsal, a hadistennel. A történet arról szól, hogy Héphaisztosz egy láthatatlan hálót sző, amelybe a szerelmesek beleesnek, és amikor in flagrante delicto kapja el őket, elhívja az isteneket, hogy lássák szégyenét. Viszont ezen a képen – Mantegna zseniális – nem a csalókra mutat vádlón, hanem a lábuknál lévő Erószra (Ámor), aki nyilával annyi gondot és problémát okozott a hitvesi hűségben éldegelő pároknak. Apológiának és magyarázatnak egyaránt kiváló. Korábban ezt Tintoretto és Voss képe kapcsán részletesen elemeztem.

A kép másik szegletében Hermész (Mercurius) látható, kezében egy nem egészen pontosan megfestett caduceus (kerükeion) pálca, pompás felsőtestét megfeszíti, miközben látszólag ügyet sem vet a történésre. Pedig, pedig. A mítosz szerint miközben az istenek a hálóba gabalyodott szerelmespárt szemlélik, Hermész azt a megjegyzést teszi Aphrodité csodás meztelenségétől elkápráztatva, hogy szívesen lenne vele együtt akár egy hálóba gabalyodva, és akár közszemlére téve. Aphrodité ezért a nyílt szerelmi vallomásért később megajándékozza a testével, amely együttlét gyümölcse lesz a kétneműnek született Hermaphroditosz. De visszatérve: a helyszín – a múzsák hegye – ad különös és egyedi értelmet az egész megcsaltatási történetnek, a fennkölt művészet és az alpári, testnedveken csúszó-mászó kéjvágy összemosásával. Mintha Mantegna azt sugallná, amit Nietzsche mond:

- a művészeti szép (*Apollói elv*) elleplezi a görögség igazi lényegét (*Dionüoszosi elv*), elfedi a lét keserves borzalmát, kisszerűségét, a kéjben és vágyban kiélt agressziót;
- és melleleg megmutatja, hogy a csodált antik művészet talmi tisztasága mögött mennyire mindennapi vágyak, elfojtott agresszív vágyak húzódnak.

*„Moirák, ti nagyok, Zeusszal ma akként
érjeteztek itt célt,*

*mint ahogyan jár az igazság:
"Gyűlölet oszt szót: éppoly szózat
légyen a válasz" - így várja is el
Diké az adót rivalogva.*

*"Véres ölésért csak a véres ölés
adhasson adót: hulljon le, ki öl" -
háromszoros-agg ez a szózat."*

(Aiskülos, Devecseri Gábor fordítása)

Nem akarok túlzásokba esni, de önmagában ezeknek a szavaknak a jelentése megérne egy külön könyvet. Moirák (sors), Zeusz (istenek), Diké (emberek), a három szint tökéletes megjelenései. Mert bár Diké isten, de hatása az emberi világra értelmezhető, ami a szöveg zsenialitásából kitűnik. „Véres ölésért csak a véres ölés adhasson adót: hulljon le, ki öl” – szól a szentencia. Nyilvánvalóan ez az emberek viszonyaira érvényes, hisz abban az esetben, ha az istenekre is igaz lenne, akkor maga a főisten kerülne a legnehezebb helyzetbe, ha öléseinek számát, erőszakos nemi eltévelyedéseit, mai fogalmaink szerint beteges pedofiliáját nézzük. Ez a főisten: annyira szép, sőt maga a csoda! Nem tehetem meg, hogy Platón magasztóptú etimológizálását ide ne idézzem: „Mert Zeusz név majdnem egy mondat. Az emberek ezt kettéválasztják, és egyik részük az egyiket, másik részük meg a másikat használja; mert egyesek tárgyesetben a Zéna, mások meg a Dia alakot mondják. Ha ezt a kettőt összekapcsoljuk, akkor a kettő együtt fejezi ki az isten lényegét, és mint említettük, épp ez a név feladata.” Szép. Mint teória. Nem mint valóság. Zeusz, a fényes főisten maga a megtestesült agresszió. Az emberek agresszivitása ebből következik. Mert az ember isten akar lenni, és kész. Emberi viszonylatban arról a nemes gondolatról van szó, amit a *ius talionis* kifejez, és maguk az istenek kérik számon az emberen. Lásd Diké szava vagy Oresztésznek adott jóslat, amely bosszúra hívja fel. A talió elv: szemet szemért, fogat fogért. Ami szép, nagyon szép. Nemes eszme. Hammurápi törvénye így szól: „Ha egy polgár kiüti egy polgár fiának a szemét, üssék ki a szemét; ha egy polgár csontját töri, törjék el a csontját.” Igaz, ez csaknem négyezer évvel ezelőtt készült. De tíz közül kilenc ma is ezt vallja. Nem nagyon gondolva azzal, hogy a szemet szemért, fogat fogért csak sok-sok vak, és sok-sok fogatlan embert eredményez, más haszna nagyon nincsen. A Valahol Európában jut mindig eszembe: „Könyörgöm, akasszuk fel!” Szép: az emberben így kerül az állat a homo sapiens fölé.

Ki így gondolja, ki úgy, a Tantalidák tragédiája látszólagos feloldást nyer. Látszólag, mert mindez annyira szép, annyira sok vért és kegyetlenséget leplez, hogy igaz sem lehet. Az elfojtott agresszió annak kiélésével másban ismételtén agresszivitást vált ki. És így tovább. Az agresszió agressziót szül – ez közhely. De igaz. Nincs feloldás, nincs megnyugvás. A fúriák mindenhol ott vannak körülöttünk. Ez is közhely. Mondanám: ott vannak bennünk. Nincs hát feloldás: bár a kar dala az Eumeniszekben már-már gügyeség szintjére süljed:

*„Tiszteltelek. Kegyesek, mi vidékünk
jóakarói, fáklyavilágnak
örvendően, előre tehát!
S rivalogjon a tánc meg az ének!*

*Nektek szent lakotokban örökké
áldoz a Pallasz népe; s a Látó
Zeusz meg a Moira is egyet akar.
S rivalogjon a tánc meg az ének!”*

(Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

Zeusz és Moira egyet akar. A nagy túró! Hogy az ember ebben a világrendben kétségbeesetten keresi önmagát, egyszerre akar ember maradni, egyszerre szeretne isten lenni, az megoldhatatlan, áthidalhatatlan, kivitelezhetetlen. A beszorítás eleve agressziót szül. Az agresszió kiélése ugyanoda vezet. Akkor hát mit tegyünk? A klasszikussal szólva: que sais-je – mit tudom én!

MŰVÉSZET ÉS ERŐ

AZ ESZTÉTIKAI HATÁSBAN MEGNYILVÁNULÓ ERŐSZAKRÓL

SZÉPLAKY GERDA

A 20. századi rezsimek ideológiája és a különféle diktatúrák időszakának művészete közötti viszony kérdésein elmélkedve egyvalamit minden kétséget kizáróan beláthatunk és leszögezhetünk. A totalitárius hatalom a művészetben azt használja fel saját igazsága reprezentálásához, ami örökérvényű benne: a művészi teremtésben és a művészeti befogadásban kifejeződő *erőt*. A klasszikus művészeti korszakokra vonatkozóan, amikor még szó nincs arról a diktatúrákban kifejtett esztétikai viszonylatról, melyben politikum és művészet totális módon fonódott össze, ezt az erőt „könnyedén” leírhatjuk egyetlen kifejezés segítségével: a szépséggel. Az uralkodónak – legyen ez akár az oltár, akár a trón uralma – hatalmi potenciálként a szépségben rejlő erőre volt szüksége igazságai kifejezéséhez. S még később is, egészen a 20. századig, a művészet hatása könnyedén leírható volt a szépségen keresztül. De a különféle izmusok megjelenését követően a művészettel kapcsolatban már tanácstalanok vagyunk. A modernitás kora után született műalkotások nem törekszenek sem a magasztosság, sem az – arisztotelészi értelemben vett – katarzis által hatni. Duchamp kiállított piszoárja után ezek az esztétikai kategóriák visszavonhatatlanul megkérdőjeleztek. Egyvalami azonban ma is kétségtelen, hogy a műalkotások *hatást* fejtenek ki. Nem feltétlenül ámulatba vagy csodálatba ejtenek, talán nem is zökkentenek ki vagy legalábbis nem változtatnak meg, nem tesznek jobb emberré – de valamiféle erő megnyilatkozása révén akkor is *hatnak* ránk. A befogadás során megnyilatkozik valamifajta önállósulni igyekvő aktivitás, melyben hatalmi potenciál rejlik – ez az, ami a műalkotást egyáltalán műalkotássá teszi.

Vajon miként ragadható meg ez az „aktivitás”? Fizikai erőként? Vagy az erőhatás inkább csak lelki és szellemi síkon megélhető affektus? De helyénvaló-e egyáltalán erőről beszélnünk a művészet vonatkozásában?

A művészet története folyamán talán csak a diktatúrák korában, azaz a 20. században történt meg, hogy egy műalkotásnak eredendően az erőt, melynek nevében született, kellett felmutatnia. A kommunizmus, a náciizmus és a fasiszmus művészete egyaránt az ideológiát megjelenítő felületként használta a műalkotást, és ebben a felületben az igazi transzparenciát a *nagyságban*, a *monumentalitásban*, a *valóságosságban* mint erőben rejlő hatalmi potenciál jelentette. Ez az erő nem feltétlenül tagadja a szépség általi hatás létjogosultságát. Ám a szépséget alárendeli „az ideológia vagy valamely eszme teljhatalmá-

nak”. A szépség itt „pusztán reprezentál és különböző pótlékfunkcióval ruházódik fel: az igazság ontológiai helyévé alakul át, életvezetési elvvé változik, erkölcsi értékek hordozója” lesz (– ahogyan Rüdiger Bubner gondolatait foglalja össze egy tanulmányában Valastyán Tamás).¹ Ebben az esetben a szépség helyettesíthetővé válik az ideológiával, s túlhangsúlyozódik az erkölcsi jóhoz való viszonya. Az esztétikum ezért ekkor elsősorban etikailag lesz megragadható. A kérdés az, hogy a szépségnek ez az „átváltozása” vajon szükségszerűen kizárja-e, hogy a műalkotás műalkotásként hasson, s ne pusztán ideológiai illusztráció legyen. Az bizonyos, hogy ilyenkor is megnyilatkozik valamiféle nyers és transzparens erő, az ideológia ellenére vagy éppen azzal karöltve, mely által a mű hatalommal rendelkező potenciálként tűnik fel a befogadó előtt – olyan potenciálként, amely képes magával ragadni. A hatás nem is csak az egyes individuumot keríti hatalmába, hanem – totalitárius mű esetében gyakorta így van ez – az emberek nagyobb csoportját is, így válva alkalmassá tömegek befolyásolására.

A leginkább transzparens felület a különféle rezsimek számára a képzőművészet és az építészet volt. A festészet, a szobrászat és a film képviselte a totális diktatúrák vizuális imázsát. Ezek által vált *látvánnyá*, azaz mindenki számára láthatóvá, s így „létezővé” a hatalom utópiája. A kép által vált valóságossá a jövőnek a hatalom által óhajtott elképzelése, melynek a realiztikus megfestés révén a valóságosság, a jelenvalóság érzetét kellett felébresztenie. A totalitárius festészetben ezért is jutott nagy szerep az aprólékos és valóságghű kidolgozás mellett a szépség esztétikájának: a megfestett utópia kíváncsként kellett, hogy hasson. Az építészet szimbolikus jelentéseivel került kitüntetett pozícióba. Az épületek, utcák, terek az emberek mindennapi tevékenységének és ünneplésének szimbolikus tereit szervezik – a diktatórikus hatalmak ezért szenteltek kivétel nélkül nagy figyelmet neki. Persze a különféle rezsimek építőstílusa különbözött egymástól, még csak a monumentalizmus stílusjegyeit sem lehet azonos formaelemként meghatározni. Ez leginkább a náci totalitárius építkezést jellemezte, az olasz fasizmus hatalom-reprezentáló építményeit már kevésbé, a kommunista hatalom építésze pedig alapvetően konstruktivista építészet volt. De a totalitárius diktatúrák esetében az ideológia által felügyelt műalkotásról általában véve elmondhatjuk, hogy alapvető jellemzője az erő demonstrálása, mely révén magát a hatalmat kívánja reprezentálni.

¹ Vö. Valastyán Tamás: *A zsarnokság szépsége – a szépség zsarnoksága*. In. Széplaky Gerda (szerk.): *A zsarnokság szépsége. Tanulmányok a totalitarizmus művészetéről*. Kalligram, Pozsony, 2008.; továbbá: Rüdiger Bubner: *Az esztétikum modern pótlék-funkciói* (Szűcs Éva fordítása). In. Nyizsnjanszki Ferenc (szerk.): *Kortárs német filozófusok*. KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1997. 386.

Persze korántsem egyértelmű, hogy beszélhetünk-e egyáltalán művészet-ről a totalitarizmus alkotásai esetében. Ha ugyanis az autentikus művészeti hatást akarjuk vizsgálni, akkor az ideológiailag megtámogatott műalkotások helyett kizárólag a jó műalkotásokat szabad magunk elé idézni. De vajon vannak-e ilyenek, avagy diktatúrák idején csak silány művek születtek? Annak ellenére, hogy gyakorta belátjuk, a diktatúrák művészetének természetét nehéz kiismerni, mégis mintha túl könnyen ítélkeznénk felette. Hajlamosak vagyunk azt mondani, hogy a diktatúrák művészete rossz és hazug művészet. Heller Ágnes egyik tanulmányából idézek: „[A] modern világ a szubjektivitás világa. Ha valamit én képviselek, ki kell egyenesen mondanom, hogy én képviselem, hogy én vagyok az, aki ezt így gondolom és hiszem. Mihelyt azonban nem, mint én lépek fel, hanem az általános szerepében tetszelgek, képmutató vagyok [*Verstellung*]. [...] Mihelyt a Pártot vagy a Világproletariátust színleli megtestesíteni [a művész – *az én beszúrásom*], a szó ontológiai értelmében, képmutatóvá válik, azaz hazudik. [...] Ebben a hegeli értelemben hazug a totalitárius rendszerek művészete. S ezért rossz művészet. Még akkor is, ha esetleg nem silány.”² Akár egyet is érthetnénk Hellerrel. Ugyanakkor nem fekete-fehér a kép. Ha azt akarom eldönteni, hogy rossz vagy igaz művészet-e a diktatúrák művészete, akkor nem esztétikai, hanem etikai ítéletet hozok. És még csak nem is azért lépek át az etika szférájába, amiért Rüdiger Bubner irányít oda minket, aki szerint, ahogyan felidéztük, az esztétikai szép a totalitárius műben nem autonóm esztétikai érték, hanem csak pótlék, azaz az ideológia és az erkölcsi jó behelyettesítése. Heller nem is akar eljutni addig, hogy a műben megnyilatkozó szépről ítélkezzen, hanem már előzetesen kinyilatkoztatja elutasítását: amennyiben a művész nem szuverén módon, hanem valaki más, például a párt nevében beszél, akkor műve szükségszerűen hazug. Az esetek túlnyomó többségében minden bizonnyal így is van: a totalitárius alkotások legtöbbször magán hordozza ennek az ontológiai hazugságnak a bélyegét. De mi van akkor, ha egy műalkotás ennek ellenére, pusztán művészeti hatóerejénél fogva is a hatalmába tud keríteni? Az építészeti alkotásai esetében például gyakorta nehéz dönteni, hogy silány vagy igaz művészetről van-e szó – a monumentalitás önmagában semmit nem bizonyít, szinte minden kor építészete vonzódott hozzá. Nyilvánvaló, hogy csak akkor tudok dönteni az esztétikai értékekről, ha esztétikai ítéletet hozok. A tisztán esztétikai ítélethez el kell felejtenem morális megfontolásaimat. El kell döntenem, melyik kontextusban akarok részt venni: az etikaiban vagy az esztétikaiban. Esztétikai szempontból nem releváns az a kérdés, hogy igaz művészet-e a totalitárius művészet. Csak azt

² Heller Ágnes: *A totalitarizmus festészete és szobrászata*. In. Széplaky G. (szerk.): *I. m.* 57-58.

kérdezhetem: az élém állított műalkotás hatással van-e rám? Ha igen, akkor meg kell tudnom mondani, hogy miben áll ez a hatás? A hatást miféle erő hozza létre? Az ideológia vagy a művészet ereje? A rám ható erőt kell tehát vizsgálat tárgyává tenni. Azt kell felismernem, hogy ez az erő egy külső hatalom nyomása által nehezedik-e rám, egyfajta elnyomásként, vagy éppen ellenkezőleg, a műalkotáson keresztül megnyilvánuló olyan önálló aktivitásként, melyet önmagam felszabadításaként élek meg.

Ezen a ponton vissza kell térnünk a legelső kérdéshez: Mit jelent a művészetben megnyilatkozó hatalmi potenciál, az erő? Van-e ennek köze ténylegesen az *erő*, netán az *erőszak* fogalmához?

Az erő fogalmát többnyire a fizika tudományában vagy a politikafilozófia diskurzusaiban használjuk. A politikai gondolkodás európai tradíciójában az erő fogalmát az *erőszak* és a *hatalom* terminusaiból szokás levezetni, a politikatudomány szaknyelve ugyanis nem tesz lényegi különbséget olyan kulcsfogalmak között, mint hatalom [Macht], erősség [Stärke], erő [Kraft], tekintély [Autorität], erőszak [Gewalt]. Jóllehet ezek teljességgel különböző fenoménekre vonatkoznak – ahogyan erre Hannah Arendt egy tanulmányában rámutat.³ Az *erő* (*Kraft*) szó közeli rokonságban áll az *erőteljesség* [*Stärke*] szóval, melyet a fogalmi nyelvben a „természeti erőkre” tartunk fenn, metaforikusan azonban a fizikai vagy a társadalmi mozgások bizonyos energiamennyiségeit is kifejezzük vele. Hiszen az *erőteljesség*, ellentétben a hatalommal, mindig az egyedit illeti meg, legyen az dolog vagy személy. Az erőteljesség individuális tulajdonság, amely a más dolgokban vagy személyekben adott hasonló minőséggel mérheti össze magát, de mint olyan független azoktól. Az erőteljesség az egyes ember hatalmára utal, amely a sokak hatalmával szemben áll („erőteljes ember”), s így a függetlenséget is kifejezi. Az erő az erőteljesség értelmében tehát az individuális hatalmi potencialitást fejezi ki, amely a tényleges hatalommal (a sokak hatalmával) áll szemben.

Az erő legekleatásabb módon az erőszakban fejeződik ki. De nem a pozitív erőszakban, mely a természetjog gondolatán alapul, s mely a hatalom mindenkori birtokosának, illetve a hatalom által képviselt sokaságnak a jogait hivatott megvédeni, hanem az úgynevezett negatív erőszakban. A negatív erőszak pusztító elemet rejt magában, vagyis a rombolásban és elnyomásban kifejezetté váló erő kifejtést, erőfölleletet – ezért válik benne az erő természete oly szemléletessé. A pusztító erőszak sehol nem jelenik meg élesebben, mint a rémuralomban: a terrorban vagy a zsarnokságban. A zsarnokság

³ A következőkben Hannah Arendt fogalom-elemzésére támaszkodom. Vö. Hannah Arendt: *Hatalom és erőszak* (Szabó Csaba fordítása). In. Gulyás Gábor – Széplaky Gerda (szerk.): *Az árnyék helye. Tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről*. Kalligram, Pozsony, 2011. 173-196.

létrehozza a tehetetlenséget, a hatalomfosztottságot. A negatív erőszak a társadalom életében kétféle formában is megjelenhet: egyfelől úgy, mint ami szemben áll a hatalommal, célja éppen a fennálló hatalom elpusztítása; másfelől pedig olyan formában, amikor az erőszak alkalmazásának a célja a terroron alapuló hatalom megszilárdítása, amit az erő állandó demonstrálása révén ér el.

A kérdés mármost az: vajon valóban a negatív erőszakban kifejeződő erőttöbbletet fejezi-e ki a művészet a befogadóra gyakorolt hatás révén. De legalábbis a zsarnokság művészete esetében mondhatjuk-e azt, hogy a benne ható erőttöbbletnak köze van a terror által eklatánssá tett hatalmi potenciálhoz és a pusztító aktushoz?

Vizsgáljuk a kérdést először a totalitárius műalkotások vonatkozásában. A Harmadik Birodalomban a mindent átható verbális nyelvnek az építészet különösen hangsúlyos része volt, melyet Hitler maga felügyelt.



Albert Speer – Adolf Hitler: Nagy tengely, Berlin, 1937.

A fennmaradt tervekből, például Albert Speer és Adolf Hitler Nagy Berlin-terveiből, az épületeknek a klasszicizmusra hajazó monumentalitásából láthatjuk, hogy a náciizmus – ahogyan a kommunista rezsim művészete is – a klasszikus esztétika bevett kategóriái által kívánt hatni. Ugyanakkor ezen karakterjegyek ellenére sem jött létre egységes építészeti stílus. A németországi közösségi épületekben inkább csak a monumentalizmust tekinthetjük közös jegynek, melyet elsősorban a túldimenzionált méretek, a lenyűgöző tömeghatás, a fényeffektusok, a szimmetrikus tömegtagolás idéztek elő. De önmagában a monumentalitást a náci építészet nem tekintette stíluskövetelménynek, azaz architektonikus értéknek. A náci építészet inkább, mint térkommunikációs hatásmechanizmus szerveződött. A cél olyan térinstalláció létrehozása volt, amelyben a befogadó számára létre tud jönni az az erőter, mely lehetőséget biztosít a többi emberrel való azonosulásra, legfőképpen arra, hogy együttesen egy rítusközösség tagjaivá váljanak. A náci építmények ezért olyan, szakralitást imitáló térvizonyokat szceníroznak, amelyek transzcendens hatalmak inkarnálódásának a helyeiként hatnak. Ezért vannak teletűzdelve az építészeti hatás efemer elemeivel: lobogókkal, zászlókkal, drapériákkal, transzparenszekkel, harsogó hang- és fényeffektusokkal, a hatalom jelképeivel.⁴ Az építmények igazi, letaglózó hatása – s tegyük hozzá: ebből eredő elhibázottsága – ezért nem is az architektonikus minőségekből fakad. A náci építészet tiszta vonalvezetésű építészeti formákat alkalmazott, s a rendteremtés világnézetét hangsúlyozta, az épületekben „testet öltött tiszta és precíz munkát”, melyből végül is „szép összhatás” állt elő. Ugyanakkor a monumentalitás ideája révén, mellyel nyilvánvalóan a csodálat és a magasztosság érzését kívánta előcsalni, a mértéket alapvetően elvétette. De a lényegi hiba nem ebből fakad, hanem a hatalom jelenlétét reprezentáló, túlságosan erőteljes effektekből. A Harmadik Birodalom építészete kommunikációs eszközzé, egyfajta médiummá vált, amely célzott hatásmechanizmusaival az egyén és a közösség viszonyát kívánta új, eksztatikus alapokra helyezni. A hitleri propaganda nem az egyént, hanem a tömeget mint kommunikációs célközönséget próbálta elérni minél hatásosabban – mégpedig mindenekelőtt a színházról és a filmtől kölcsönzött eszközökkel. A mágikussá fokozott, de legalábbis uralhatatlanná váló erőmegnyilvánulás egy ilyen térben nem az egyént célozta, hanem a tömeget, nem az egyénben, hanem a tömeg egészében keltett sokkoló hatást és félelmet. A látványépítészet legszebb példája a *Lichtdom* volt – Berlinben, a Zeppelin-mezőn –, amelyet felfoghatnánk kortárs fényinstallációként is: a légvédelmi fényszórók segítségével megkompo-

⁴ Vö. Berta Erzsébet: *Sakálok és arabok. A modern építészet utóái és a totalitárius ideológiák (Diskurzus-analitikai kísérlet)*. In: Széplaky G. (szerk.): *I. m.* 137-158.

nált, monumentális „architektúra” minden bizonnyal elementáris élményt nyújtott. Kétségtelen, hogy a náci építészet jutott legmesszebbre a tömegek fanatizálásában, és ehhez egy nagyon egyszerű eszközhöz nyúlt: bár színtereit a tömegre szcenizálta, de elsődleges szinten az egyént szólította meg, taglózta le azokkal a közvetlen hatáselemekkel, amelyek testileg, fiziológiailag totálisan felkavarták őt.



Albert Speer: Lichtdom, Zeppelin mező, Nürnberg, 1934.

A közvetlenül a testre ható, fiziológiailag is megragadható erőt tehát a totalitárius alkotás egyik fontos kompozíciós elemének tekinthetjük. De tévedünk, ha azt hisszük, hogy ez a fizikai-fiziológiai erőmegnyilvánulás nincs jelen az autonóm műalkotásban.

Vizsgáljuk hát meg, hogy mit mondhatunk a művészetben megjelenő erőttöbbletről abban az esztétikai viszonylatrendszerben, amelyben nincs szó ideológia általi vezéreltségről! Vizsgálódásomhoz Friedrich Nietzsche-t hívom segítségül. Mert hát ki más merészelt volna – azon bölcséleti hagyomány keretei között, amely az esztétikai megismerést ugyanúgy a platonai szublimációból eredezteti, mint az emberi megismerés más, racionális formáit – a művészetnek az erőhöz, a művészeti hatásnak a fiziológiai folyamatokhoz való kötődéséről beszélni, ha nem éppen ő. Nietzsche kései művészetfilozófiája – *A hatalom akarása* című művének⁵ *A hatalom akarása mint művészet* című fejezete (III. könyv, IV. fejezet) – nem alkot egységes rendszert, hiszen csak feljegyzésekből, töredékekből épül fel, és sokkal inkább művészet-fiziológiának kell tekintenünk, semmint esztétikának. Ebben a műben az erő az a központi fogalom, amely a művészetet meghatározza. Nem elemzem hosszasan a Nietzsche-szöveget, csak néhány gondolatot idézek fel a „művész-filozófusról” és a „mámmorról”.

Nietzsche a művészetet mindenekelőtt a művész felől ragadja meg. A művész a hatalom akarásának legátláthatóbb megmutatása: „a »művész« jelensége a legkönnyebben átlátható: innen rápillantani a *hatalom*, a természet ösztöneire stb.!” (797. §, 338) Heidegger, aki egy előadás-sorozatban elemzte Nietzsche kései művészetfelfogását, ezt a következőképpen interpretálja: „Ennél a létezőnél, vagyis a művésznél villan fel a lét a legközvetlenebbül és legvilágosabban. Vajon miért? Nietzsche sem mondja ki egyértelműen, de könnyen megtaláljuk az alapját. A művész-lét egy létrehozni-tudás.”⁶ Azaz: a művész az a létező, aki a létbe helyez valamit, ami még nincs. Persze Nietzsche számára a lét az élet fogalmának általánosítását jelenti: mindent szigorúan az életre vonatkoztat. („Az élet... a lét számunkra legismertebb formája.”; „A lét – semmi más képzetünk nincs róla, csak az ’élni’ – Hogyan tud bármi is halott lenni?”; aztán: az élet – „lelkesnek lenni”, „akarni”, „hatni”, „válni valamivé”; továbbá: „A lét legelsőbb lényege a hatalom

⁵ A *hatalom akarása* címmel napvilágot látott mű Nietzsche 1883-1888 közötti feljegyzéseit tartalmazza, amelyeket utolsó alkotói periódusára tervezett, de befejezetlen főműve anyagául gyűjtött össze. Jegyzeteinek hatalmas és rendezetlen hagyatékát barátja, Peter Gast és húga, Elisabeth Förster-Nietzsche válogatta és rendezte kötetbe, amelynek rendszere a költő-filozófus 1887. március 17-én papírra vetett *A hatalom akarása* című tervét követi. Magyarul lásd: Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása* (Romhányi Török Gábor fordítása). Cartaphilus, Budapest, 2002. A műből származó idézeteket a főszövegben jelölöm, a paragrafus és az oldalszám megadásával.

⁶ Martin Heidegger: *Nietzsche: A hatalom akarása mint művészet*. http://primus.arts.u-szeged.hu/philo/kulonbseg/7_12/cikkek/MPheid.htm
Letöltés ideje: 2014. május 2.

akarása.”)⁷ Az életre-hozás során a létező alapkaraktere, „lényege” megpillanthatóvá válik, hiszen létrehozója, a művész szükségszerűen „megpihen”, időzik nála. A művész ekkor a hatalom akarásával szembesül, amely az élet lényegeként a létezőben megnyilvánul. Nietzsche-nél azért kerül kitüntetett pozícióba a művész, mert ő az egyetlen, aki az alkotás/teremtés folyamatában képes megtapasztalni a hatalom erejét. Ezért is lesz a művészet minden létező alaptörténete: „A világ mint önmagát megszülő műalkotás – –” (796. §, 338). És ezért lesz a létre- azaz életre-hozás aktusa minden létező alapkaraktere. Ha a művészetben az élet nyilatkozik meg, „mint egyetlen ellenerő az életet tagadó minden akarattal szemben” (853. §, 363), akkor a művészet a nihilizmussal szemben ható ellenmozgássá válik.

Mint az ismeretes Nietzsche más műveiből is: a filozófus elutasítja, hogy létezne egy igazabb világ a látszatok és tévedések világával szemben, ahogyan azt Plátón állította a napnyugati filozófia hajnalán. Nietzsche számára az érzéki világ az igazi világ, s a művészet éppenséggel az erre a világra (érzékekre, látszatokra) való ígert-mondás. Ezért előbb való a művészet az igazságnál, és a művész a filozófusnál: „Az igazság csúf: azért van a művészet, hogy ne menjünk tönkre az igazságtól.” (822. §, 350) „A művészet és csakis a művészet, semmi más! Ez az élet nagy lehetővé tevője, az életre csábító hatalom, az életre ösztönző erő...” – így ír a 853. §-ban. Majd folytatja: – „A művészet a *megismerő ember megváltása* – azé, aki látja a lét szörnyű és kérdéses karakterét, látni akarja, a tragikus-megismerőt.” (363-364) Sőt nem is csak látja, hanem meg is akarja élni a tragikus-harcos embert, a hős karakterét. A művészet a való világot éri el, amely meglehet, „hamis, kegyetlen, ellentmondásos, megtévesztő és értelmetlen” világ, mégis az egyetlen, igazi világ, amelyet nem megváltoztatni kell az erény, a vallás, a metafizika nagy hazugságai révén, hanem feltárni, a lényegét megmutatni. Ezért csakis a művészet jelent ígert-mondást a látszatokból és érzékekből felépülő világra, azaz az életre. Ennek az életnek a megtapasztalása, átélése jelenti a hatalmat, az akarást, az erőt.

De miképpen helyeződik ez az erő a műalkotásba, illetve a befogadás folyamatába?

Idézem tovább Nietzsche-t: „Minden művészet szuggesztióként hat az izmokra és az érzékekre [...]. Minden művészet tonizálóan hat, fokozza az erőt, vágyat ébreszt (vagyis erőérzetet), fölébreszti a mámor minden finom emlékét [...]” (809. §, 344) „Mámor” – ez tehát a kulcsfogalom az erőttöbblet megértésénél. A mámort Nietzsche nem egyszerűen esztétikai folyamatként kívánja megragadni, hanem fiziológiailag, mert az életből, az előből akarja

⁷ Vö.: F. Nietzsche: *I. m.* 338-364.

feltárni, nem pedig elvont eszmékből, nem egy, az érzékek valóságánál „igazabb” világból. A mámor kettős természetű: egyfelől az erő-többlet érzését, másfelől a teljesség érzését fejezi ki. „A *mámor*: a fölfokozott hatalom-érzés; belső késztetés, kényszer, hogy a dolgokból a művész saját teljessége és tökéletessége visszfényét teremtsen meg – [...] robbanékony állapot – ezt az állapotot először kényszerként és nyomásként kell elképzelnünk, amely arra irányul, hogy a művész izommunkával és mozgékonyasággal megszabaduljon a belső feszültség túlzott erejétől: aztán e mozgás nem a szabad akarattól függő *koordinációja* következik a belső folyamatokkal (képek, gondolatok, vágyak)”. (809.§, 344)

Nietzsche azonban nem kizárólag a művész oldaláról kívánja a művészetet megközelíteni, s ezáltal egy zseniesztétikát írni. Világossá teszi, hogy a művész teremtő aktusa által megnyilatkozó erő-többlet, a „művészi szuggesztív erő”, amely fiziológiailag a mámor érzésében fejeződik ki, a művészeti állapotban *általában* van jelen, azaz megnyilvánul a befogadó oldalán is: „[M]inden elkülönülő dolog, minden árnyalat, amennyiben roppant erő kifejtésekre emlékeztet, amelyek mámort idéznek elő, visszafelé indulva váltják ki a mámorhoz ezt az érzését: – *a műalkotás hatása a műalkotó állapot, a mámor felébresztése...*” (821. §, 349) Az erő-többlet tehát, amely a műalkotás hatásában is megnyilatkozik, a „műalkotó állapotból” ered, s mintegy visszafelé történik meg. A műalkotó állapotban a művész a teljességet kívánja elérni, mint a létnek egy olyan pozitív, igenlő tapasztalatát, amely az élet alapkarakterét jeleníti meg – a befogadó pedig ezt az igenlést éli át újra. Ám a befogadó oldaláról nézve sokkal szembetűnőbb az, ami az alkotó oldalán természetesen tetszett: a műalkotásban feltáruuló erő-többlet csakis egy erősza- kos, transzgresszív aktusként tudja kifejteni fiziológiai hatását, mégpedig azáltal, hogy felkavar, letaglóz, magával ragad. Hevesen dobog a szív, sírva fakadok, a lábam, a kezem a zene ritmusára mozog stb. A műben megnyilvánuló erő-többlet fizikai hatássá válik: valamiféle energia átsugárzik belém, az én testi erő-többletemmé lesz.

Nietzsche belátásait összegezve azt fogalmazhatjuk meg, hogy a művészet hatalmi potenciálja a mámorból ered, és a mámor maga az az erő-többlet, melynek forrása az ember fiziológiai állapotaiban keresendő, azokból érthető meg.

Valójában a művészethez nemcsak a fiziológiai vonatkozások felől közelítve rendelkezhetünk hozzá ezt az erő-többletet, megfogalmazódik ez már a klasszikus esztétikák perspektívájában is. Kant *Az ítélőerő kritikája* című művében a „természeti fenséges” megjelenítése kapcsán írja, hogy az elme a befogadása során mozgásba lendül, ez a mozgás pedig egy megrázkódtatáshoz hasonlítható: „az ugyanazon objektum okozta gyorsan váltakozó vonzáshoz és

tasztításához. A képzelőerő számára a túlságos (mely felé a szemlélet befogásában hajtatik) mintegy szakadék, mely azzal fenyegeti, hogy elveszíti magát benne [...].”⁸ A túlságosnak a befogadása idézi elő tehát azt a változást, ami kizökkenti a befogadót a hétköznapi beállítódásából. Kant tartózkodik attól, hogy a megrázkódtatást, melyet szublimáció eredményeképpen létrejövő fenoménként tételez, testi hatásként is elemezze: vizsgálódása szigorúan szellemi síkon történik, csak az elmét érinti. Nietzsche megközelítésére hagyatkozva a megrázkódtatást mi most elsődlegesen mégis így közelítünk e jelenséghez (anélkül, hogy annak testfenomenológiai vizsgálatába belefognánk). A megrázkódtatást olyan állapotként tételezzük, amely testileg is megtapasztalható. Hiszen még mindig a körül a kérdés toporgunk, hogy vajon miként teremthető meg, honnan tör be az az erő a világomba, amit a műalkotás hatásaként testi felkavarodásként élek át?

Az ember akkor zökken ki az otthonosságból, ha a megszokott világstruktúrák közé valamilyen túlságos vagy meghökkentő elem lép. Az új mozzanat váratlansága, amely most ismeretlen vagy idegen érzetekkel szembesíti a mindennapi gesztusait és cselekedeteit az evidens világtapasztalatokra építő embert, hirtelen létrehozza az érzékelés, az észlelés és a figyelem koncentrációját. Az új mozzanat lökészként hat az emberre. Ez a lökés lehet erőteljes, vagy lehet szinte észrevehetetlen, az bizonyos, hogy mindig valamifajta erőhatásként jelentkezik. Nagyon szépen ír erről Jean-Luc Marion, aki Merleau-Pontyra támaszkodva látható és láthatatlan viszonyrendszerében próbálja megragadni a műalkotásban felbukkanó „váratlan” jelenségét. „Ahhoz, hogy a láthatatlan mint a láthatóba teljes mértékben újonnan érkezett jövevény felfedje magát, tökéletesen függetlennek kell maradnia a láthatótól, amelyben érvényre juttatja magát. [...] a látható módon itt azt jelenti: megkérdőjelezhetetlen erővel, de egyedül a látható vagy inkább a láthatóvá vált láthatatlan evidenciájából fakadó autoritással.”⁹ Marion *A látható kereszteződése* című művében a festészet kontextusában beszél a láthatatlannak a láthatón keresztüli előtöréséről. A festőről, azaz a művészről ír, aki olyasmit „állít elő” a műalkotásban, ami előtte nem volt látható: „Az igazi festő nem tudja, hogy mit festett: minden tudását annak szenteli, hogy a legnagyobb meglepetéssel fedezhesse fel azt, amit korábban nem volt mersze előre látni. Mestersége nem is áll másból, mint hogy hagyja felbukkanni – meglepetésszerűen és előre nem látható módon – a láthatatlant a láthatóban. Amikor a sötét mélységéből eredő láthatatlan a láthatóság felszínét átfúrva megjelenik, abban a pillanatban

⁸ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája* (Papp Zoltán fordítása). Ictus, Szeged, 1996-97. 178.

⁹ Jean-Luc Marion: *A látható kereszteződése* (Cseke Ákos fordítása). Bencés, Pannonhalma, 2013. 73.

teljes mértékben szabaddá is válik vezetőjétől, gyámjától, révészétől – vagyis a festőtől.”¹⁰ A művész tehát enged elötmörni valamit, ami addig nem volt a világ része vagy legalábbis a létezéséről nem lehetett tudni: a láthatatlan tartományához tartozott. Marion differenciálja a fogalom-használatot: különbséget tesz a láthatatlan, a látatlan és a látható, mint „látásra előkészített” között.¹¹ A „hétköznapi látás ritkás bozótjában előkerülő” láthatót a világ mintegy saját erejénél, azaz a „természeténél fogva” bízza ránk, s mi „a nyugodt birtoklás buta derűjével” fogadjuk a ránk bízott tulajdont. Első megzavart pillantásunkkal, azaz a nyugodtság derűjéből való kikökenéssel akkor szembesülünk, amikor egy festmény olyan elemet kínál fel tekintetünk számára, amely korábban elérhetetlen volt. A festmény felmutat valamit, „ami nélküle örökre kihullott volna a látható köréből”,¹² ami számunkra örökre látatlanul maradt volna. A látatlan nem azonos a megjelenésnek ellenálló láthatatlannal. A láthatatlan ellenállása abból a csökönyösségből ered, mellyel még a képzelet horizontján is kívül tud maradni, elrejtőzve mindenféle megragadás elől. Egyedül a látatlan előtörése engedi azt, hogy mégiscsak legyen valamiféle tudásunk vagy inkább sejtésünk arról: a láthatatlan ott feszül a mélyben – a szemünkkel, kezünkkel, mozdulatainkkal kitapogathatatlan masszaként –, alapot szolgáltatva a láthatóhoz. A látatlan magán hordozza a sötét és formátlan massa „lenyomatát”, hiszen maga is sötét és formátlan anyag, melynek azonban legfőbb vágya, hogy betörjön a láthatóságba és formát kapjon. A festőnek nincs más dolga, minthogy segítse ezt a feltörést: „az archaikus homályból a láthatóság fényére”. A festő a világra segítség révén Teremtővé válik. Igaz, vak Teremtővé, hiszen úgy teszi láthatóvá azt a dolgot, amit előtte még senki nem érzékelt, hogy valójában ő maga sem látja.

A művészet alapvető sajátossága, hogy valami korábban ismeretlennel, idegennel szembesít. A műalkotás eredendő hivatása, hogy felmutassa a világnak azokat a vonatkozásait, amelyeket a racionális megismerés révén nem lehetne megközelíteni, feltárni. A műalkotás érzéki állítja eléink az újat, mégpedig erőttöbbletként, szükségyszerű hát, hogy megnyilvánulása során ez az erőttöbblet a testre nehezedik, és érzéki felkavarodást okoz. Meglehet, az erőttöbblet eme potenciálja nélkül nem is beszélhetünk művészetről; a testi hatás nélkül (mely lehet szinte észrevehetetlen és erőteljes egyaránt) nem is beszélhetünk befogadásról.

¹⁰ J.-L. Marion: *I. m.* 77.

¹¹ „Ahhoz hogy lássunk, egyáltalán nincs szükségünk a festőművészekre, legalábbis akkor, ha az, amit látni akarunk, már eleve felkínálja magát a látás számára, tehát elérhető, és nemcsak elő van készítve, hanem alkalmas is arra, hogy meglássuk.” J.-L. Marion: *I. m.* 61.

¹² J.-L. Marion: *I. m.* 62.

Eddigi vizsgálódásunkból úgy tűnhet, mintha a totalitárius művészetben ható erőt nem lehetne megkülönböztetni az autonóm műalkotás által kifejtett szuggesztiótól. Ám van itt egy lényegi differencia, ami Nietzsche oldalán a műalkotó állapotként tételezett létigenlésből, azaz az élet alapkarakatareként meghatározható pozitívitásból vezethető le. A művészet által a testben jelentkező vagy a testre robbanékonyan ható erő az embert (legyen bár az alkotó vagy a befogadó oldalán) önmagával, saját testiségén keresztül meghatározott itt-létével szembesíti. Ezért nevezhetjük ezt az erőt, mely az ember megtestesülését (ha tetszik, világrajövetelét) idézi elő, performatív erőnek. Az autonóm műalkotás mindig performatív erőtöbbletet hordoz, ami létesülést jelent. Ez a performatív erő – teremtetést előidézve – egyúttal túllendíti az embert pillanatnyi meghatározottságon: saját létének transzcendentális eredete felé. Ezért az ekkor megnyilvánuló hatást a határon túllendítő, *transzgresszív karakter*ként azonosíthatjuk.

Ezzel szemben a totalitárius művészet hatóereje abban áll, hogy megfosztja az embert a létrejövés élményétől. Avagy a létrejövést nem a saját individuális meghatározottságán keresztül teszi számára lehetővé, hanem csak a tömeghatás vagy az ideológia eredményeként, melyben az egyén a nagyobb egész által leigázottá válik. A totalitárius mű hatásában megtapasztalható erőtöbbletről ezért azt mondhatjuk, hogy negatív erőszakra épül. Nem transzgresszióra, hanem csak és kizárólag agresszióra. Mert bár az egyént felkavarja testileg, bár közvetlen, sokkoló hatást gyakorol rá, mégsem juttatja el a megtestesülés performatív-transzcendentális létélményéhez. Az *agresszív karakter*ből felszabaduló erőtöbblet nem visz közelebb az embert saját létének megértéséhez, ellenkezőleg, megfosztja önmagától.

A náci építészetből kiragadott példák felmutatása után, melyekben az agresszív karakter vált láthatóvá, most egy, a háború utáni európai építészetből származó példát mutatunk fel, melyen viszont a transzgresszív karakter válik szemléletessé. Ezt az architektúrát egyfelől a progresszív formai megoldások tették ikonikussá, másfelől viszont az a hatáskeltésen alapuló, újfajta építészetesztétikai szemlélet, amely a 20. századi és a kortárs építészetben egyre meghatározóbb lett. Csakhogy a hatáskeltés itt nincs alárendelve semmiféle ideológiának, szerves módon következik magából az architektúrából.

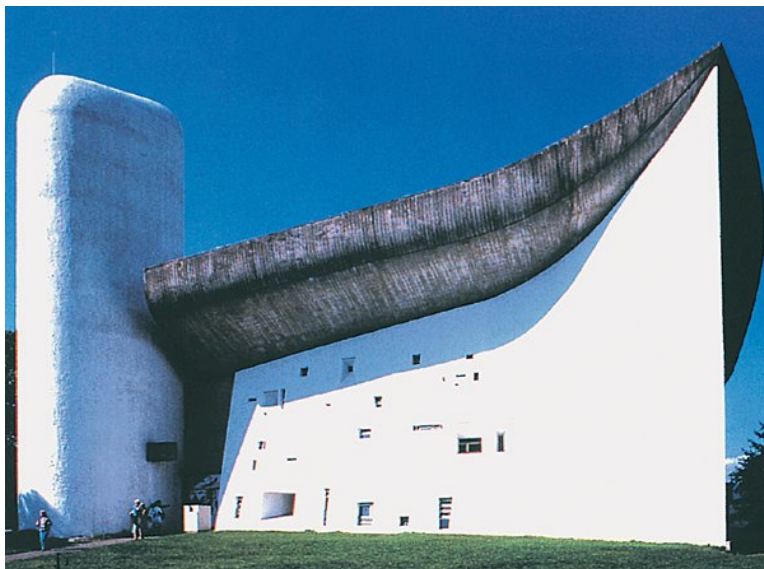


*Le Corbusier: Magasságos Miasszonyunk kápolna
(Chapelle Notre-Dame-du-Haut), Franciaország, Ronchamp, 1950-55.*

Az ikonikus épület Le Corbusier *Ronchamp-i kápolnája*. A búcsújáró templom kompozíciójának fontos szervezőelve a környezettel való együttthadás. A keresztény helyszínre épített, félhenger alakú épület szerkezetileg a Nap pályáját követi; gömb alakú felülvilágítóival „eredetére”, az egykor a helyén álló Naptemplomra utal. Az architektúra megjelenését meghatározó, óriási esőcsatorna hullámzó formájával a dombos-tájképző „vizuális akusztikájához” illeszkedik.¹³ De nemcsak a hajó orrára emlékeztető tető vagy a domború és homorú oldalfalak vonultatnak fel szokatlan formavilágot, elmondható ez minden egyes szerkezeti elemről. Az épület – az addig ismeretlen formai megoldásokkal – jelentősen kimozdul a templomépítészeti hagyományból. Új morfológiát teremt. Roppant hatásának ereje nem pusztán a felkavaró forma-mozzanatokkal magyarázható, legalább akkora szerepe van ebben az érzéki ingerekben való tobzódásnak. A felületek a rájuk eső, rajtuk átszűrődő fényekkel együttműködve vibráló, szüntelenül váltakozó hangoltságot teremtenek. A betonból öntött falak „lőtt” fehér vakolatot kaptak, melyeknek

¹³ Lásd erről Frampton elemzését. Kenneth Frampton: *A modern építészet kritikai története* (M. Gyöngy Katalin és mások fordítása). Terc, Budapest, 2009. 301-302.

felületstruktúrája a mediterrán vidék népi építészetének meszelt, rusztikus textúráját idézi, ekként meleg hangulatot áraszt. A barátságos-otthonos hangoltság misztikus hatással egészítődik ki, melyet az ablakok sora teremt meg. Az ablakok a külső homlokzaton sajátos ritmusú kompozíciót rajzolnak ki – távolról nézve mintha egy absztrakt motívumokból megalkotott grafikus felületet szemlélénk.



A vastag oldalfalakba vágott ablakmélyedések a belső tér felé egyre távolodnak, miáltal a kintről, a lőrészzerű nyílásokon át koncentráltan beérkező fény útját megnyitják, s a belső térben mind nagyobb felületre vetítik. A nap járásától és a fény erősségétől függően folytonosan változik a belső tér hangoltsága, amit részben maga az építész komponált meg, amikor az ablaknyílások méretével és formájával befolyásolta, mintegy irányította a napsugarak belső térben való egybegyűlését. Az ablakokba ráadásul helyenként a fényt átfestő, színes ólomüvegeket állított, amelyek révén egyenesen „építészeti célú festészetet” hívott életre, a befogadó testies-térbeli felkavarodását végletekig fokozott érzéki élménnyé változtatva. A különféle hangoltságokból – melyek a meleg textúrák otthonosságától a sejtelmes fény misztikus tartalmáig vezetnek – olyan performatív tér teremthető, melyben az ember egyszerre élheti át jelenvalóságának megtartó erejét, s a szakrális tartalmak fel-emelő, avagy kiragadó erejét.



A művészet ereje végső soron ezen múlik: a transzgresszív hatás révén képes-e előidézni bármiféle létrejövés, melyben a lét transzcendentális eredete megtapasztalhatóvá válik.

A KENTAUR TUDÁSA A ROMANTIKUS KÉP MONSTRUOZITÁSA HÖLDERLIN ÉS NOVALIS TRÓPUSALKOTÁSÁBAN

VALASTYÁN TAMÁS

A SZORONGÁS NYOMAI

A Poétikájában Arisztotelész hosszú időre érvényesen határozza meg az értelem- vagy jelentésátvitel, azaz a metafora működési rendjének folyamatát. A névszó, *onoma* fogalma alá sorolja, és a metafora fő mozzanataként tekintett átviteli vagy átmeneti funkciót négy területen mutatja ki:

Az értelemátvitel (*metaphora*) egy más összefüggésben használatos megnevezés átvitele nemről a fajra, vagy fajról a nemre, vagy egyik fajról a másikra, vagy a viszonyazonosság (*analogia*) szerint.¹

Ebből a velős definícióból két dolgot rögtön lesűrhetünk: először is az a név, amelyik a metafora révén keletkezik, önmagában mozgást hordoz, azaz nem rögzített, és – másodszor – a név jelentése vagy értelme pontosan attól fog függeni, hogy éppen milyen ez a mozgásminőség vagy átvitel: tágító (nemről a fajra), szűkítő (fajról a nemre), a közelséget (egyik fajról a másikra) vagy a távolságot (viszonyazonosság) megtartó. Arisztotelész példája az első mozgásra Homérosztól „a bárkám még itt áll” fordulat: ez esetben a horgonyzás specifikusabb, meghatározott eseményét a megállás általánosabb jelentésű fogalmával adja vissza a költő. A második mozgásra, a fajról a nemre történő átvitelre a következő példát olvashatjuk, szintén Homérosztól: „Vitt véghez derekas tettet tízezret Odüsszeusz.” Itt a tízezer alkalmazása képezi a metaforikus névválasztást: a tízezer konkrétabb fogalma helyettesíti és egyben adja vissza a „sok” általános kifejezését. A harmadik átviteli forma voltaképpen a szinonim jelentést mozgósítja a „leszed” és a „levág” között, „mert mindkettő egyfajta elvevés”: „Leszedve a bronzfegyverrel a lelkét”, „levágva kemény bronzfegyverrel”.² A negyedik metaforikus mozgásváltozat az analógia, mely Timotheosz *Perzsák* című művéből való: Arész pajzsának és Dionüszosz csészejének a hasonlóságán, illetve isteni attribútum szerepükön alapul a két

¹ Arisztotelész: *Poétika* 57b6–9. Fordította Ritoók Zsigmond. Budapest, PannonKlett, 1997. [83.]

² Arisztotelész: *Poétika* 57b14–15. [85.] Valószínű Empedoklésztől származó sorokról van szó.

tárgy felcserélésének lehetősége. Ez esetben a pajzs és „az áldozati ital öntéséhez használt” csésze mind használati módjában, mind jelentésében távoliak, pusztán a kinézetük hasonlósága képezheti a metaforikus névváltozás alapját.³

Nos, követhetnénk még tovább is Arisztotelész minuciózus vizsgálódását, azonban most csak két dolgot szeretnék megemlíteni a *Poétika* vonatkozó részéből. Az egyik az, hogy Arisztotelész fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy a metafora szokatlan névhasználati mód, amely rejtvényt is lehet, mi több, egyenesen az igazat lehetetlenként lehet (be)állítani általa.⁴ S ha ez így van, ez valóban radikális jelentés- és értelemátvitelnek minősül, amely során az igazat mintegy átviszem a nem-igazba, azaz áttöröm az igaz és nem-igaz határát. A másik mozzanat, amit Arisztotelész kiemel, az az, hogy aki az értelemátvitel mozgását ügyesen képes végrehajtani a nevek szintjén, az a dolgok világában is átláthatja a hasonlóságot:

a legfontosabb azonban az értelemátvitelben való ügyesség. Ez az egy tudniillik, amit nem lehet mástól megtanulni, s ami a rátermettség jele, mert jó értelemátvitelt alkotni annyi, mint látni a hasonlóságot.⁵

Arisztotelész ez utóbbi észrevétele a jó értelemátvitel és a dolgok közötti hasonlóság látása viszonyát, e viszony megteremtését illetően egyebek mellett azért nagy horderejű, mert a nevek rendjét és a dolgok rendjét egymástól nem elszigetelten feltételezi, hanem igenis egymás által (elő)feltételezetten vannak, lehetnek szerinte a nevek és a dolgok.

Arisztotelésznek a metaforikus átviteli mozgásokat rendszerező poétikája és taxonómiája hosszú időre meghatározza aztán a szavak egymás közti átviteli aktivitásának, illetve a szavak és a dolgok közötti lehetséges passzázsoknak a természetét. Mondhatni, egy megbízható és apodiktikus szisztéma jön létre és hagyományozódik, amely persze az adott történeti korszak által folyamatosan de- s reformálódik. Például a bibliai exegetika és teológiai hermeneutika a metaforákat az ekphrászisz ereje alá rendeli, a trópusok allegorizáló potenciálját pusztán a hit hatalmi szolgálatába próbálja állítani. A filozófiai megismerés is – Nietzsche és egy-két korábbi szerzőt, pl. Friedrich Schlegelt leszámítva – egyre inkább akadályokat lát a szavak homályosságában és rendetlenségében az igazság kimondásának igénye felől. A legkevesebb problémát a szavak jelentésének és értelmének tropikus aktivitása nem meglepő módon a költői nyelvben és nem kis meglepetésre a tudományos

³ Vö. Arisztotelész: *Poétika*. [84. Bolonyai Gábor jegyzete.]

⁴ Arisztotelész: *Poétika* 58a25–26. [87.]

⁵ Arisztotelész: *Poétika* 59a7–9. [91.]

nyelvhasználatban okozza. A költőknél reflektált és poétikailag releváns módon, a tudósok esetében reflektálatlanul és poétikailag irrelevánsan.

Paul de Man tropológiai kutatásai invenciózusan tárják fel a figuratív nyelvhasználat és az episztemológia közötti összefüggéseket. A szabadjárá engedett figuratív potenciál és a dolgok uralni kívánt megismerhetősége közötti mély szakadék maga is a költői teremtés és gondolkodói teljesítmény témájává és tárgyává válik. Az Arisztotelésznél még megbízható és apodiktikus mozgásminőség egyre megbízhatatlanabb és esetlegesebb jelleget ölt, a többé-kevésbé pontos taxonómia helyett arra derül fény,

hogyan lehetetlen meghúznunk és fenntartanunk egy világos és egyértelmű választóvonalat egyrészt retorika, absztrakció, szimbólum, másrészt a nyelv többi formája között. Az eredményül kapott bizonytalanság⁶

– legfőképp a jelentés szó szerinti és átvitt értelme közötti ellentét és szembeállítás miatt születik, és de Man állítása szerint mindez szorongáshoz vezet. Ilyen szorongásnyomokkal és ezek felszíni eltörlésének igyekezeteivel tele vannak a modernitás filozófiai és esztétikai szövegei. Az ügyes értelemátvitelből adódó heurisztikus érzés így alakul át egy igen nehezen kezelhető szorongássá, amely a megismerési vágyat is befolyásolja.

A MEGLÉPHETETLEN MEGLÉPÉSE

Nos, legalábbis valamelyest reflektálhatóvá tehetjük ezt a szorongást, ha pontosabban s közelebbről látjuk a metaforikus átvitelek mozgásának természetét. Ebben az azonosító, áthasonító vagy hasonlóvá tevő átmenetben imaginatív és kognitív erők egyként, bár eltérő mértékben játszanak szerepet. Magáról az átvitel eseményéről, erről a különös transzgresszióról, az új jelentés és értelem lehetősége felé törés, törekvés megtörténtéről azonban nagyon keveset tudunk. Azt a sejtésemet szeretném megosztani ezennel, hogy ez az átmenet, átvitel egyáltalán nem békés folyamat, még csak folyamatnak sem igen lehet nevezni, sokkal inkább egy szakadásokkal terhelt, szukcesszív kibontakozásról van szó, amely során az új jelentés és értelem éppen a törés, szakadás keletkeztével létrejövő hiánynak az addigiak fényében megléphetetlennek tűnő meglép(tet)ésével, azaz nyelvbe transzponálásával jön létre. Az így keletkező trópusban az átmenet megléphetetlen meglépését agresszív mozzanatként állítanám be, ekként nevezném meg: egy

⁶ Paul de Man: *A metafora ismeretelmélete*. In. Uő.: *Esztétikai ideológia*. Fordította Katona Gábor. Budapest, Janus/Osiris, 2000. 26.

sem mire tekintettel nem lévő, de mindent meglelevenítő erő-aktivitás monstruóz megnyilvánulásként.

Hogy ennek a természetét közelebbről is megvizsgálhassuk, megint csak de Manra érdemes visszautalni. *A romantikus kép intencionális szerkezete* című tanulmányában a szerző annak érdekében, hogy a romantikus költői képben munkáló tropikus mozgást elkülönítse egy naiv, panteisztikus, a természettel mintegy azonosulni vágyó, egyfajta nosztalgikus teljesség motiválta metaforikus aktivitástól, eruditív és mélyen szántó interpretációs műveleteket hajt végre Rousseau-, Wordsworth- és Hölderlin-szövegeken, és végeredményben szétválasztja a költői nyelv tropikus állapotát a tárgy ontológiai státusától, így módon adva meg a legitimitását a költői kép önálló létének. Ám mintha ezenközben túlságosan is eltávolítaná egymástól a tudat imaginatív vagy kognitív munkáját a természetnek vagy a létnek a költői nyelv tropikus-eruptív erejét motiváló, tápláló energiáitól. A Wordsworth által Imagination-nek nevezett, tehát egy sajátos értelemben vett képzetnek a képessége

a tudatnak azt a lehetőségét jelöli, hogy teljes egészében önmaga által és önmaga számára létezzen, a külső világgal való kapcsolattól függetlenül, anélkül, hogy ennek a világnak bármely részére irányuló intenció mozdítaná.⁷

Úgy gondolom, hogy ha a trópusokban érvényesülő monstruóz, abrazív erőt szeretnénk pontosabban jellemezni, akkor szét kell törnünk, meg kell valahogy szüntetnünk a tudat már-már szolipszista zártságát, önmagába záródását, ki kell nyitnunk „teljes egészében önmaga által és önmaga számára létező” létlehetőségét a természet, a lét felé, azaz tekintettel kell lennünk a nyelvnek vagy nyelvi tudatnak a külső világgal való motivált kapcsolatára. Persze anélkül, hogy visszaesnénk egy naiv, panteisztikus, a tudatnak a természettel való nosztalgikus egységén alapuló tárgykonstitutív ontológiába.

Nos, ezt a széttörő-megnyitó mozdulatot éppen hogy a nyelv képi, tropikus jellegére tekintettel vihetjük véghez. Ehhez az intenciót továbbra is de Mantól kaphatjuk, egy lehetséges kivitelezési mód elsajátításáért pedig Kocziszky Éva egyik gyümölcsöző észrevételét hívnám segítségül. Szintén már idézett tanulmányában írja de Man a következőket:

A metafora megköveteli, hogy felejtünk el mindent, amit előtte tudtunk a »szavakról« [...] – s aztán egy olyan dinamikus léttel látja el a fogalmat, [...] ami [...] nem két entitás vagy tapasztalat többé-

⁷ Paul de Man: *A romantikus kép intencionális szerkezete*. In. Uő.: *Olvadás és történelem*. Fordította Nemes Péter. Budapest, Osiris, 2002. 136–137.

kevésbé szándékos összekapcsolása, hanem egyetlen különleges tapasztalat: a keletkezése.⁸

A mindent elfelejtés, az önmegtisztítás követelményének persze nagyon nem könnyű megfelelni. De ha a metafora, vagyis a nyelv felől érkező eme felszólításnak, diktumnak úgy próbálunk eleget tenni, hogy a nyelvi mozgásra magára, vagyis a tropikus átvitelre apellálva, vele együtt válunk ezen öntisztulás eseményének a részesévé, akkor a feladat nem lesz ugyan könnyebb, de közelebb kerülhetünk a metafora agresszív, abrazív vagy monstruózus mozgásának megértéséhez.

Immáron a következőket láthatjuk. A metafora tropikus átvitelének agresszivitása két mozgásminőség egymásra hangolódásával, vagy egymásba ritmizálódásával keletkezik. Beszélhetünk először is egy autoabrazív, önmegtisztító, az előző, a régebbi jelentésrétegeket, vagy ahogy Derrida mondaná, „az őseredeti értelmet” mintegy legyaluló mozgásról, abúzusról, másodszor pedig egy nagyon sajátos beíródásról, bevésődésről, megint csak Derridát idézve, „kivájódásról”.⁹ Éppen a kiüresítés és bevésődés eme különös ritmizálódása adja meg a fogalom de Man által emlegetett dinamikus létét.

KIÜRESÍTÉS ÉS BEVÉSŐDÉS

Amikor Kocziszky Éva Hölderlin Pindaros-fordításairól és -kommentáraitól ír, akkor az egyik töredék, a 166. fragmentum elemzésekor az interpretációjának egyik legfontosabb eleme éppen a hölderlini fordításnak erre a kiüresítő-önmegtisztító jellegére felhívni a figyelmet. A *Megelevenítő* című töredéket és a kommentár első mondatát idézem:

A férfiakat leigázót, miután
Megismerték a kentaurok
Hatalmát
A mézédés bornak, nyomban eltaszították
A fehér tejet, az asztalt maguktól,

És ezüst szarvakból iszogatván
Lerészegedtek.

⁸ Paul de Man: *A romantikus kép...* 120–121.

⁹ Vö. Jacques Derrida: *A fehér mitológia*. Fordította Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán. In. Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei V.* Pécs, Jelenkor, 1997. 15., 74.

A kentaur fogalma bizonynyal a folyam szellemének a fogalmából való, amennyiben az erőszakkal utat és határt szab az eredendően ösvénytelen, fõlsarjadzó földön.¹⁰

Das Belebende

Die männerbezwingende, nachdem

Gelernet die Centauren

Die Gewalt

Des honigsüßen Weines, plözlich trieben

Die weiße Milch mit Händen, den Tisch fort von selbst,

Und aus den silbernen Hörnern trinkend

Bethörten sie sich.

Der Begriff von den Centauren ist wohl der vom Geiste eines Stromes, so fern er Bahn und Gränze macht, mit Gewalt, auf der ursprünglich pfadlosen aufwärtswachsenden Erde.¹¹

A verseseményt körülbelül úgy rekonstruálhatjuk nagyon röviden, hogy miután a kentaurok megízlelik a bort, többé már nem akarnak más földi örömeknek hódolni, csak kizárólag Dionüszosz italával akarnak élni. Hölderlin kommentárja pontosan a kentauroknak Dionüszossal, a mindig megújulni képes természet, a mámorító és romboló erő istenével, e helyt a folyam szellemével azonosuló alakjával való viszonyára kérdez rá. A mézédés bor hatalma és a folyamszellem „erőszakkal utat és határt szabó” alakja közötti áthasonítás a metaforikus átvitel kettős ritmusának az alapja, ebből ered a kentaur képe és új jelentése, értelme. Ám ez csakis oly módon történhet, csakis úgy jelenítheti meg a kentaurt a folyam szellemeként Hölderlin, hogy előzőleg megfosztja azt mitologikus előéletétől, s ezáltal képes kibonthatóvá s hozzáférhetővé tenni „az[t] a mitikus genezis[t], amely az istenek egykori jelenlétét éppúgy feltárta, ahogyan a hesperikus költő szavában az újraeljöveteleket előkészíti”.¹² Számunkra ezennel az a fontos, hogy miképpen hajtja végre a költő ezt az eredet-feltárást: a mitológiai konvencióról való elfelejtkezés révén, a kiüresítés fordítói, tehát eminensen metaforikus gesztusával. Átültetésével

a költő valóban teljesen kiüríti a »kentaur« jelet, azaz üresen kezeli mind a fogalmát, mind a képét (szörnyeteg, melynek alsóteste ló, felsőteste viszont emberi), s kizárólag a helyhez és elementumához

¹⁰ Vö. Kocziszký Éva: *Hölderlin. Költészet a sötét Nap fényénél*. Budapest, Századvég, 1994. 190.

¹¹ Kocziszký: *Hölderlin...* 189.

¹² Kocziszký: *Hölderlin...* 188.

való eredeti visszakötéséből értelmezi. Az önmagában jelentését veszített mitikus jelet ezzel mintegy visszaállítja arra az alapjára, amelyből előlépett.¹³

Persze azért azt is észre kell vennünk, hogy a kentaur alakja a napnyugati tropikus diskurzus egyik negatív főhőse lett, mert amikor pl. Locke „az igazi tudás anyaga” helyett az „agyrémekkel” bíró embereket jellemzi, éppen a kentaurok nevével példálózik:

Aki azt hiszi, hogy a *kentaur* név valami valóságos lényt jelent, az szavakat kényszerít magára, melyeket dolgoknak vél.¹⁴

Mi most inkább Hölderlint követve úgy véljük, hogy a kentaur tudása éppen abban rejlik, hogy az episztemológiai lehetetlent segít átvinni, átfordítani a poétikai lehetőségbe.

A metafora öntisztításra, majd egyszersmind egy másik jelentés és értelem megalkotására mozgósító és felszólító ereje, ez a más törvényerőhöz valóban nehezen hasonlítható agresszív hatalom mindazonáltal megközelíthető Hölderlinnek egy másik, szintén a folyam áramló elevenségéhez, mindent átszárkító sodrásához köthető ötlete, megnyilvánulása révén. Amikor tudniillik *A Rajna* című természethimnuszban fellelhető verselvről, helyesebben a benne felhangzó ének törvényéről ír, Hölderlin a progresszió és a regresszió ellentétét nevezi meg, valamint ennek az ellentétnek egy általános metaforában történő feloldását. A költemény dinamikus kiteljesedése tehát progresszió-
nak és regresszió-
nak egy általános metaforában történő kiegyenlítődéseként írható le közelebről.¹⁵ Azon túlmenően, hogy ez esetben Hölderlin egy egész költemény strukturális törvényét, poétikai szellemét a tropikus aktivitásnak rendeli alá, azaz egy metafora átviteli, átmeneti jellegében jelöli ki a komponálás elvét, észrevehetünk itt még valami mást is. A metafora, ahogy Hölderlin mondja, az „általános metafora” kiegyenlítő dinamikája a legkevésbé sem békés. Éppenséggel nagyon is felkavaró, hogy ne mondjam, agresszív. Így hát amit immár pontosan leírhatunk absztraktíve *A Rajna* énektörvényeként, az a progresszió–regresszió–agresszió hármas mozgásminősége. Tudniillik az előrelépést váltó megtorpanást és visszalépést egy nagyon is erőszakos kompenzatív, kollaptív lépés követi. Hogy konkrét képi példát is idézzek,

¹³ Kocziszky: *Hölderlin*... 195.

¹⁴ Az *Értekezés az emberi értelemről* vonatkozó részét idézi Paul de Man: *A metafora ismeretelmélete*, 17.

¹⁵ Vö. Hölderlin: *Erläuterungen [Der Rhein]*. In: Uö.: *Sämtliche Werke*. Zweiter Band. *Gedichte nach 1800*. Herausgegeben von Friedrich Beissner. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1965. 439.

magából a verseseményből felvillantva egy epizódot, az ötödik strófa második felére utalnék. Az történik éppen, hogy a folyamat a partok hol szelíden, hol rámenősebben tartanak medrében, ám a Rajna

kacagva
letépi kígyóit, s alább
fut a zsákmánnyal, s ha nagyobb
hatalom le nem csitítja,
vagy épp ha bátorítja, még a földbe hasít,
akár a mennykő, s kábultan utána
suhognának az erdők s rognának a szirtek is össze.¹⁶

lachend
Zerreißt er die Schlangen und stürzt
Mit der Beut und wenn in der Eil
Ein Größerer ihn nicht zähmt,
Ihn wachsen läßt, wie der Blitz, muß er
Die Erde spalten, und wie Bezauberte fliehn
Die Wälder ihm nach und zusammensinkend die Berge.

A „letépés”, „földbe hasítás” erős képei részint visszaidézik a Pindaros-töredék-fordítás kommentárjában jellemzett folyamszellem erőszakos, utat törő és határt szabó tulajdonságait, részint tisztán reprezentálják a metaforikus átvitelben működő agresszív mozgást.

„VARÁZSLATOS ERŐSZAK”

A trópusok szokatlan, sőt monstruóz jellegére Novalis költészetében is bőven akad példa. Az, ahogyan a metamorfózisok, allegóriák egybe-játszatják nála a végest és a végtelent, olyan költői szabadságot és képzelőerőt feltételez, amely az alkotói produktivitást kevésbé a határok érzékeléséhez és érzékeltetéséhez közelíti s igazítja, sokkal inkább a túlnan, a határtalan, a kötetlen felé tolja el, s abban hagyja mintegy sodródni, abba engedi beleolvadni. Maurice Blanchot Novalist olvasva nehezen tud elvonatkoztatni „attól a hatalmas és varázslatos erőszaktól, mellyel Novalisnál a belső állítja és megalapozza a külsőt”.¹⁷ Erre példaként a *Virágpor* 16. töredékéből idéz:

¹⁶ Hölderlin: *A Rajna*. Fordította Bernáth István. In. Uő.: *Versek – Levelek – Hüperión – Empedoklész*. Fordította Bernáth István, Hajnal Gábor, Szabó Ede. Budapest, Magyar Helikon, 1961. 464.

¹⁷ Maurice Blanchot: *Az irodalmi tér*. Fordította Horváth Györgyi, Kicsák Lóránt és Lőrinszky Ildikó. Budapest, Kijarat, 2005. 110.

A világmindenségben való utazásról álmodunk: de nem bennünk rejlik-e a világmindenség? Szellemünk mélységeit nem ismerjük. – A titokzatos út befelé vezet. Az örökkévalóság világai (a múlt és a jövő) vagy bennünk vannak, vagy nem is léteznek.¹⁸

Ugyan az álomban végső soron valóban az én által meghatározott időben s térben vagyunk, azonban Blanchot észrevétele mintha túlságosan is szolipszisztikusan állítaná be a romantikus ént. Michel Foucault például ugyanezt a szöveget olvasva a belső és a külső viszonyát éppen fordítva láttatja: mintha a külső, az egzisztencia teremtené a belsőt. A léleknek, a szellemnek az álomban megmutatkozó szakadécai szerint „a szabadság eredendő mozgását” teszik láthatóvá: „a világ születését az egzisztencia mozgalmasságából”. Novalis „az álom világában az azt életre hívó egzisztencia jeleit ismerte fel”.¹⁹

A belső és a külső itt szcenírozott konfrontációja Novalisnak Fichte filozófiájával való vitájára vezethető vissza. Tulajdonképpen azt a bizonyos „hatalmas és varázslatos erőszak”-ot is innen érthetjük meg igazán. Novalis Fichte tudománytanát illető kritikájának az egyik leglátványosabb s hatástörténetileg leginkább gyümölcsöző eleme a képzelőerő érvényének – Mario Zanucchi kifejezésével élve – „radikális kiszélesítése”. Míg „Fichte szerint a képzelőerő az emberi szellem centrális *teoretikus* képességeként jeleníthető meg”, addig Novalis „a produktív képzelőerőt már nem csupán az énen belül, hanem az én és a természetet is átfogó abszolútum viszonylatában” próbálja megragadni.²⁰ Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy az én határait a túlban, vagy másképp fogalmazva, az abszolút külső felől kérdezze rá, vagyis e határokat megnyitja a minden reflexió előtti határtalan vagy kötetlen irányába. A képzelőerőt illetően pedig mindez annyit jelent, hogy az immár nem a véges én képessége, hanem egyfajta prereflexív képesség,²¹ azaz „a képzelőerő többé már nem a képzelet/megjelenítés forrása, sokkal inkább az azon túli lét”.²² Itt egészen pontosan valami olyasmiről van szó, hogy a képzelőerő a szemlélet és a képzelet/megjelenítés között helyezkedik el, a *Fichte-stúdiumok* egy helyén Novalis úgy fogalmaz, hogy: „A képzelőerő az összekapcsoló közép

¹⁸ Novalis: *Virágpor*. Fordította Weiss János. Műhely, 1997. 2. 16.

¹⁹ Michel Foucault: *Bevezetés Binswanger Álom és egzisztencia című művéhez*. Fordította Sutyák Tibor. In. Uő.: *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen, Latin Betűk, 1999. 35.

²⁰ Mario Zanucchi: *Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit. Die Poetik Friedrich von Hardenbergs*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2006. 255.

²¹ Vö. Stefan Summerer: *Wirkliche Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Die Fichte-Rezeption in den Fragmenten und Aufzeichnungen Friedrich Schlegels und Hardenbergs*. Bonn, Bouvier, 1979. 156.

²² Zanucchi: *Novalis...* 256.

tétel – a szintézis – a *váltakozóerő*. [...] Az erő váltakozás – a váltakozás erő.”²³ A képzelőerő mint váltakozóerő voltaképpen a belső és a külső határain jár át folytonosan, mintegy transzgresszáva azokat, elérve a megjelenítésen túli lét kötetlen régióját – mindenekelőtt persze a költői nyelv révén.²⁴ Ehhez az átjáráshoz szükséges Novalisnak „a hatalmas és varázslatos erőszak”.

Ez a sokszor uralhatatlan, váltakozóerejű transzgresszivitás Novalisnál számos költői megoldásának a forrása. Egy Horatius-parafrázisában vagy -utánpótlásában, melynek eredetijében a görög költő Bacchushoz szól, nyíltan szint is vall a lírai én:

Hallatlan, erőszakos,
Semmilyen halandó ajkat el nem hagyó
Dolgokat akarok mondani.

Unerhörte, gewaltige
Keinen sterblichen Lippen entfallene
Dinge will ich sagen.²⁵

A „gewaltige” jelzőt persze fordíthatnánk „hatalmas” jelentésben is, de akár így, akár úgy adjuk vissza, mindenképpen a mértéket meghaladó, a mérték-telen mozgásban megtapasztalható határsértő mozzanatra kell fókuszálnunk. Arra a momentumra tehát, amikor egy adott folyamatban a hagyományosnak tekintett mértékvételben történik valamilyen változás, a konvenciót megtöri az invenció. Jelen esetben az istenek és az ember közötti közvetítés szokásrendjében bekövetkezett változásra irányítja a vers a tekintetünket, ami azért is különösen érdekes, mert Bacchus vagy Dionüszosz

²³ Novalis: *Philosophische Schriften der Jahre 1795/96 (Fichte-Studien)*. In. Uő.: *Schriften*. Zweiter Band: *Das philosophische Werk I*. Herausgegeben von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1965. 186.

²⁴ Foucault az álom kapcsán – amely a kötetlen túlnannak egy speciális és gyönyörű megnyilvánulása a novalisi poézisben – meg is jegyzi: „az álom momentuma nem redukálható ironikusan a szubjektivitás bizonytalan mozzanatára. Novalis csatlakozik ahhoz a herderi gondolathoz, amely szerint az álom a genezis eredeti megnyilvánulása: az álom a költészet elsődleges képe, a költészet pedig a nyelv ősi formája, »az ember anyanyelve«.” Foucault: *Bevezetés Binswanger...* 36.

²⁵ Novalis: *[„Quo me, Bacche...”] [Bruchstück einer Horaz-Nachdichtung]*. In. Uő.: *Schriften*. Erster Band: *Das dichterische Werk*. Herausgegeben von Paul Kluckhohn und Richard Samuel unter Mitarbeit von Heinz Ritter und Gerhard Schulz. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1977.³ 406. A versszöveget nem tekinthetjük a Horatius-locus szó szerinti fordításának, sokkal inkább az eredeti szöveg más versmértékben és szabad ritmusban történő átköltésének, amely a mámor istene iránti belső meghatottságból születik.

éppen a kihágás, a határ-áthágás mozgásának a mértékét szabja meg az antik világban. A dionüszoszi mámor a mitikus örület megjelenési módjaként a törvények szabta renden keletkező rés funkcióját tölti be, amelynek ugyanakkor éppen az a sorsa, hogy egy bizonyos ritmus szerint behegedjen. E közvetítés ember felőli oldalát a versben oly módon láthatjuk, hogy a lírai én teljes egészében beleáll az istenek és az emberek közötti távolság feszültségébe. Elfogadja az isteni hívást, megadja magát Bacchusnak, sőt mindezt akarja is, de teljesen bizonytalan azt illetően, hogy meddig érhet el e mérhetetlen távolban:

Hová húzol engem,
Szívem telje,
Mámor istene,
Milyen berkeket, milyen szakadékokat
Barangolok be én idegen kedvvel.
Milyen barlangok hallgatnak,
Fűznek bele engem Caesar
örök fényességének csillagkoszorújába,
Istenekhez társítva őt.

Wohin ziehst du mich,
Fülle meines Herzens,
Gott des Rausches,
Welche Wälder, welche Klüfte
Durchstreif ich mit fremden Muth.
Welche Höhlen
Hören in den Sternenkrantz
Caesars ewigen Glanz mich flechten
Und den Göttern ihn zugesellen.²⁶

A megszólalás transzgresszió általi formalehetőségét az ellentétezés költői megoldásain túl (a mélység, a rejtettség és a magasság, a teljes nyíltság, nyitottság [„barlangok hallgatnak”/”örök fényesség csillagkoszorúja”] trópusai mellett²⁷) leginkább a költemény magvát képező, szinte a lehetetlen-

²⁶ Novalis: [„*Quo me, Bacche...*”]... 406.

²⁷ A költemény további részéből lehetne idézni a „felhevült alvajáró” („die glühende Nachtwandlerinn”) és a „trák hóban” („im thrasischen Schnee”) ellentétező alakzatait.

Wie die glühende Nachtwandlerinn
Die bacchische Jungfrau
Am Hebrus staunt

ségig feszített, mintegy önmagát váltakozóerővel fenntartó oximoron jelenti („halandó ajkat el nem hagyó / dolgokat akarok mondani”), ami a lírai ént mindenfajta belső és külső entitás, a földi és az égi, a feltételekhez kötött és a feltétlen lét határfigurájává avatja, a inneni és a túlnani világ vándorává, hiszen a költő feladata minden korban megpróbálni halandó ajkat el nem hagyó dolgokat kimondani. Nyugodtan állíthatjuk, hogy Novalis átköltésének merituma éppen ebben az oximoron-alkotásban, a költői szónak a belső és a külső határait erőszakosan áthágó mozgásában rejlik, hiszen az eredeti Horatius-versben *pusztán* annyi szerepel, hogy a lírai én olyasmit énekel, amit eddig még senki más.²⁸

Und im thrazischen Schnee
Und in Rhodope im Lande der Wilden
So dünk't mir seltsam und fremd
Der Flüsse Gewässer
Der einsame Wald

Ahogyan a felhevült alvajáró
Bacchus szűzleánya
Hebrusra tekint ámulva
Trák hóban
És Rhodopén, a vadak vidékén
Oly különösnek és idegennek tűnik nekem
A vizek áradata
A magányos erdő

²⁸ „Dicam insigne recens adhuc / Indictum ore alio.” Némethül Johann Heinrich Voß műfordításában ez így hangzik: „Grosses sing' ich und neues, was / Nie gesungen ein Mund!” (Vö. Novalis: *Das dichterische Werk.* 677–678.) Bede Anna műfordítása így adja vissza e sorokat: „Zengek nagyszerű dalt, milyent / nem zengett soha más.” (*Horatius összes művei Bede Anna fordításában.* Budapest, Európa, 1989. 121.)

AGRESSZÍV VISELKEDÉSFORMÁK A 20. SZÁZADI MAGYAR KÉKSZAKÁLL-TÖRTÉNETEKBE – A MŰVÉSZETKÖZISÉG ÉRTELEMKONSTITUÁLÓ FOLYAMATA FELŐL

MÁTÉ ZSUZSANNA

Perrault 17. századi *A kékszakállú herceg* című meséje intertextuális viszonyaiban továbbélő szöveggé változott a 20. századi Kékszakállú-történetekben, így többek között Anatole France elbeszélésében, Balázs Béla misztériumjátékában és Esterházy Péter novellájában. Tanulmányomban e művek néhány intertextuális valamint kontextuális vonatkozása mellett, a művészetköziség felől is vizsgálom – kiemelten – Balázs Béla misztériumjátékát, a bartóki operát és Kass János 17 képből álló 1979-es illusztráció-sorozatát. Feltárva az irodalmi szöveg, a zene és a kép együttesében, a különböző médiumok közöttiségében a szemiotikai konfigurációkat, mint értelemkonstituáló folyamatokat, középpontban az agresszív viselkedésformák bemutatásával.

Balázs Béla *A kékszakállú herceg vára* című misztériumjátékának,¹ mely kismértékű rövidítéssel Bartók Béla operájának szövegkönyve,² mesei alapforrása: a francia Kékszakáll-monda 1697-ben megjelent irodalmi formája, Charles Perrault *Barbe Bleue* című meséje.³ A mesét feltételezhetően egy valós személy, a 15. századi Gilles de Rais marsall alakja 'ihlette'. A többi Rais-történethez viszonyítottan Pekár Gyula tényként értelmezi, hogy a marsall Jeanne d'Arc oldalán harcolt, hűséges védelmezője és hős katonája volt, majd hirtelen szörnyeteggé vált, végül 1440-ben az inkvizíció által⁴ kivégeztette. A valós vagy az inkvizíció pere révén koholt tettekből monda, a mondából mese keletkezett, alakját ismertté mégis Perrault meséje tette a 17. században, melyben „Kékszakáll a legszörnyűbb és a leggonoszabb a mesékben szereplő

¹ Balázs Béla: *A kékszakállú herceg vára*, Kass János rajzaival, Bóka László utószavával, Budapest, Magyar Helikon, 1960.

² Balázs Béla - Bartók Béla: *A kékszakállú herceg vára* (Kass János rajzaival, Kroó György utószavával), Budapest, Zeneműkiadó, 1979.

³ Perrault, Charles: *A kékszakállú herceg* In. *Csipkerózsza. Charles Perrault legszebb meséi*, Szerk. és ford. Rónay György, Budapest, Aqua, 1992.

⁴ Pekár Gyula: *A kékszakállú herceg és egyéb elbeszélések*, Budapest, Singer és Wolfner, 1909.

összes férjek közül.”⁵ A mai mese-értelmezések a „figyelmeztető-típusú”-ba sorolják,⁶ alakját az „állatvőlegény-típusba”.⁷ Pszichoanalitikus jellegű értelmezés Bruno Bettelheimé, aki a kulcs szimbólumát a férfi nemi szerveként azonosítja, mely azt jelképezi, hogy távolléte alatt a házába érkező vendégekkel a feleségnek „szexuális természetű kapcsolatai voltak”, miáltal e mese a nő hűségének próbája.⁸ E mese-értelmezést Gorilovics Tivadar megkérdőjelezi, hiszen az eredeti francia szövegből egyértelműen kiderül, hogy a látogatók mindannyian nők. Gorilovics szerint Kékszakáll egyszerűen kelepcét állít, hogy bizonyítsa: felesége nem tud ellenállni kíváncsisága erejének.⁹

Összehasonlításaim alapján e mesei narratíva három olyan lényeges motívumot hordoz, amely megtalálható a különböző művészeti ágakban megjelenő 20. századi magyar Kékszakállú-történetekben: a női kíváncsiságot, mely a férfi tilalma ellenében működik, megszegve a férjnek tett ígéretet. A másik motívum, amire a férj tilalma és a nő kíváncsisága irányul: a titkos szobák rejtélye. A harmadik pedig, a vérzés motívuma, mint árulkodó jelzése valamely bűnnek. A mesében a hetedik feleséget a kulcs vérvése árulja el a férjnek tett ígéret megszegéséről, miszerint, ahogy vélhetően elődjei sem, ő sem tudott ellenállni kíváncsisága erejének. A 17. századi mesében a férfi agresszív viselkedését, a hetedik feleség megölésének szándékát a női kíváncsiság indítja el, mely egyben az ígéret megszegését tekintve, erkölcsi vonzattal is bír. A mese végén található „*Tanulságban*” (*Moralité*) segítséget ad Perrault az értelmezéshez, a kíváncsiságra vonatkoztatva nyújt erkölcsi útmutatást: „Lám, a kíváncsiság, bár sok szép percet ad, / Büntetlen csak ritkán marad; / Naponta láthatunk reá ezernyi példát. / Mert hát érzékeink vágyják a léha kéjt; / De szűnik tetten érve mindjárt, / S ilyen nagy árat mégsem ért.”¹⁰ A másik tanulságot Bruno Bettelheim mese-értelmezése fogalmazza meg: e történet a megbocsátás fontosságára is éppúgy figyelmeztet, mivel zárásában (a férj megölésével) Kékszakáll magatartását ítéli el, hiszen „emberségesebb erkölcs az, amely megérti és megbocsátja a (...) kihágásokat.”¹¹

⁵ Bettelheim, Bruno: *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek*, Ford. Kúnos László, Szombathely, Corvina, 2000. 309.

⁶ Ccúry Andrea: *Charles Perrault* In. *Közelítések a meséhez*, szerk. Bálint Péter, Debrecen, Didakt Kft., 2006, 201.

⁷ Bettelheim 2000. 309.

⁸ Uo., 309-313.

⁹ Gorilovics Tivadar: *Kékszakáll – kérdőjelekkel* In. *Közelítések a meséhez*, szerk. Bálint Péter, Debrecen, Didakt Kft., 2006. 188-194.

¹⁰ Perrault 1992.

¹¹ Bettelheim 2000. 313.

A 17. századi mesében Kékszakáll agresszív viselkedésformájának lényege a büntetés, miáltal az ígéretet be nem tartót, a feleséget bünteti, az emberölés szándékával, amely azonban túlságosan nagyfokú az elkövetett vétséghez (tiltott kamra kinyitásához) viszonyítva. A mese zárásában Kékszakáll agressziója és a hetedik feleség testvéreinek agressziója (Kékszakáll megölésével) látszólag hasonló, azonban az érvényesített normatív illetve morális elvben alapvetően különbözik. Kékszakáll tilalma, a titkos kamra kinyitására vonatkozóan, egy 'önmagát védő, mert bűneit rejtő' törvény, egy egyéni norma; míg ezzel szemben a testvéreké, azaz a megbocsátás morális elvének számonkérése viszont, egy adott csoporté. Így a testvéreknek Kékszakállt azért kell megölniük, mert képtelen a megbocsátásra a kíváncsiságuknak ellenállni nem tudó felesége(k) irányába. Tehát a csoport morális elvének érvényesítése 'felülírja' az egyénét a mesezárásban.

A „normatív vagy morális” agressziótípust, Csányi Vilmos humánetológiai agressziótípus-leírását rávetítve e mesére, egyneműnek vélhetnénk a feleség testvéreinek (csoportot alkotó) agresszióját Kékszakáll megölése kapcsán, valamint a feleségeit megölő, csoporton kívüli Kékszakáll (egyéni) agresszióját.¹² E kétfajta agresszió, az emberölésre vonatkozó hasonlóság mellett, mégis igen különböző. Ha a közfelfogás agresszió-meghatározására tekintünk, akkor sem jutunk közelebb e kétféle agresszív viselkedésforma elkülönítéséhez: „Agressziónak nevezzük minden olyan szándékos cselekvést, amelynek indítéka, hogy – nyílt vagy szimbolikus formában – valakinek vagy valaminek kárt, sérelmet vagy fájdalmat okozzon.”¹³ Mivel e definícióban az agresszió megítélésének kritériuma a szándékosság, ám a mesében mindkét fél részéről a szándékosság nyilvánvaló. Ranschburg Jenő a szándékosság nehéz behatárolása miatt, inkább az emberi viselkedés morális tartalmát tartja kiindulópontnak az agresszió leírásában, mely e mesei történetre tekintve is alkalmazhatónak bizonyul a kétfajta agresszív viselkedésforma megkülönböztetésére. Az agresszív magatartások csoportosításában Ranschburg elkülöníti a „romboló, közösségellenes, ún. antiszociális vagy a közösség és az egyén érdekeit szolgáló proszociális” agressziót. Ez utóbbi esetében a szerepkör illeszkedik az adott csoport kulturális elvárásainak keretéhez, valamint lényegesnek tartja, hogy „eszköz-e az agresszió vagy cél?”, instru-

¹² A „normatív vagy morális” agressziótípus gyakorlásakor „gyakran lépnek fel olyan társakkal szemben, akik az elfogadott viselkedési szabályoktól, szokásoktól, elvektől, normáktól eltérnek. A morális agresszió hátterében az embernek az a rendkívüli fontos és jellemző tulajdonsága áll, hogy erősen kötődik csoportjához és tulajdonképpen minden csoporton kívülivel többé-kevésbé szemben áll.” Csányi Vilmos: *Az emberi természet. Humánetológia*, Budapest, Vince Kiadó, 1999. 174.

¹³ Dr. Ranschburg Jenő: *Félelem, harag, agresszió*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 2004. 90.

mentális vagy indulati, megtorló jellegű-e?¹⁴ Ha ezen típus-leírást vesszük alapul, akkor a mesében Kékszakáll agressziója antiszociális és indulati, megtorló jellegű, míg a testvérek esetében proszociális és instrumentális jellegű agresszív viselkedésformáról beszélhetünk.

A 17. századi mesében Kékszakáll megbűnhődik, míg a női kíváncsiság, bár nem kíváncsi viselkedés, nem kap büntetést. Ezzel szemben a kíváncsiság bibliai és mitológiai női megtestesítői még igen. Az ószövetségi Teremtéstörténet első nőalakja, Éva számára „kíváncsi az a fa a bölcsességért” és gyümölcse „kedves a szemnek”, miáltal az első emberpár nem engedelmeskedik Isten tiltásának, a törvényadó, büntető és egyben gondoskodó Istennek, az úgynevezett második teremtetéstörténetben. Az ószövetségi Lót felesége, pedig kíváncsiságának büntetésekként ’sóbálynnyá változott’. A görög mitológia szintén első nőalakja, Pandora kíváncsi ’viselkedésformája’, feltárva a hombár illetve a szelence titkát, szembeszegülve férje tiltásának, szintén súlyos büntetést von maga után. E két első nő kíváncsisága közvetett okává válik az egész emberiséget tekintve egyrészt a halálnak, a halál tudatában való létezésnek, másrészt a görög mitológiában a fáradtság, a betegség, az öregség és a vizsoly szabadul rá az emberiségre és vigaszként a remény marad. A tilalom – kíváncsiság – büntetés hármasságából a 17. századi mesei narratívában kettő ugyanúgy megtalálható ezen ősi történetekben: maga a tilalom és az azt megszegő női kíváncsiság valamely titkos tudás elérése érdekében, azonban az újkori mese már nem bünteti meg a nőt kíváncsiságáért, hanem a megbocsátásra képtelen férfit.

A Kékszakállú-történet 20. századi magyar feldolgozásaiban Perrault meséje ott van a háttérben, csak éppen kifordítva. A kifordítás egyrészt az agresszió átváltozását jelenti, minthogy a nemek ellentétes polaritás-váltása mentén történik, többfajta típusú agressziótípust is megmutatva. A pólusváltás tőlünk nyugatabbra már egy évvel korábban megtörtént, gondolok itt a 20. század elején, az 1909-ben megjelent Anatole France *Kékszakáll hét felesége* (*Les Sept Femmes de la Barbe-bleue*) című elbeszélésére,¹⁵ mely ironikus módon fordítja ki az eredeti mesét és az agressziót a nőknek tulajdonítja, azok önzősége és rosszra való hajlamuk (erőszakosságuk, csalfaságuk, vagy éppen iszákosságuk) miatt.

Amíg a 17. századi mesében Kékszakáll agresszivitása áll a középpontban, majd a 20. századi irodalmi alkotásokban, Anatole France és Balázs Béla megjelenítésében (Bartók operájában, Kass illusztrációsorozatában) a női kíváncsiság agressziója kerül a középpontba, addig a század legvégének

¹⁴ Uo., 92.

¹⁵ France, Anatole: *Kékszakáll hét felesége* In. *Kékszakáll hét felesége és más elbeszélések*, Ford. Murányi-Kovács Endre, Budapest, Európa, 1959. 183-201.

magyar irodalmi alkotásaiban – Esterházy Péter *A kékszakállú herceg csodálatos élete* című, 1994-ben publikált novellájában¹⁶ és Bényei József *Kékszakállú elégiái* című, 1997-es verseskötetében¹⁷ – ismételten a férfi alakja köré összpontosul az agresszió, azonban már egy újabb árnyalatot és típust körvonalazva. Ugyanakkor mindkét századvégi művet intertextuális kapcsolatok hálója köti részben az eredeti meséhez, részben Balázs századeleji misztériumjátékához. Esterházy novellája egy igen meglepő felütéssel kezd, nemcsak a mesei kezdő-formula átírásával, hanem a „Boldogan élt, míg meg nem halt” mesei záróformulának a bevezetőben való alkalmazásával is. Másrészt a „boldogan élt” kezdő sommázata egyrészt Kékszakállú nevének (a mesében és a misztériumjátékban rögzült) intertextuális relációjával áll éles ellentétben. Valamint ellentétben áll az Esterházy-novella lehetséges világával, a főhős (Kékszakállú) tényszerűen felvonultatott életeseményeivel is, akár zsidóként való elhurcolására gondolunk vagy a 1945 utáni eseményekre, a belépésére a kommunista pártba vagy a börtönbe zárására Rákosi alatt.¹⁸ A novella elején Kékszakállú zongora szakos hallgató, akinek ifjúkori pajtása Don Juan és Casanova volt, és aki tanulmányait Bartóknál kezdte. Az életesemények idősíkváltáson és szabad asszociációkon alapuló felsorolásában egymásra montírozódik az individuum hivatásválasztási és magánéleti szférájának rétege, kiemelten a változatosságában abszurd, párkapcsolati útkeresések és szexuális szokások leírásával. Hatásuk egy feszültségen alapul, a meghökkentő nemi identitásváltások és szexuális szokások ténye valamint azok szenvtelen hangú leírása közötti feszültségen. Majd minderre ráépül az 1940-es évektől a rendszerváltásig tartó történelmi és politikai változások legfontosabb eseményeire történő utalások füzére. A szöveg ez utóbbi rétege provokatív módon nem veszi tudomásul a mindenkori befogadónak a történelmi és társadalmi, politikai folyamatokban való tájékozottságát, viszont képes reprezentálni a személyes életszféra és a történelmi, társadalmi, politikai események irracionális egymásba-fonódottságát. Az egymásra-montírozást a rétegek azonos minősége tartja össze: Kékszakállú hivatásbeli útkeresése valamint nemi identitásának változtatása, udvarlási, szexuális, párkapcsolati szokásai, életeseményei éppolyan kaotikusak és abszurdak, mint a történelmi, társadalmi és politikai élet eseményei. Ebben a novellában az egyéni agresszió egy újabb árnyalattal bővül, mégpedig a humorral. Kékszakállú agressziójának humorforrása a féltékenységi jelenet, mely a jogi nyelvezet, a mesei retorikai áthal-

¹⁶ Esterházy Péter: *A kékszakállú herceg csodálatos élete* In. Esterházy Péter: *Írások*, Budapest, 1994. 533-542.

¹⁷ Bényei József: *Kékszakállú elégiái*, Miskolc, Felsőmagyarország Kiadó, 1997. 538-541.

¹⁸ Esterházy 1994. 533-534.

lás illetve az agyonütöttség státusának feszültségein, ellentétességén alapul és akkor nyilvánul meg, amikor „Kékszakállút fölszarvazták.

A nevét akarom tudni! – hörögte.

Ha agyonütsz, se tudom megmondani – vont vállat a kikapós asszonyka, mire a férfi tüstént agyonütötte, a kárvallott pedig erre azonnal átadta a kért információt, tehát, ez a lényeg!, hazudott volt annakelőtte.”¹⁹ A novella vége, a Balázs-Bartók-féle szöveg illetve opera értelmezési tendenciáit sorolja fel a herceg életunságának tételeiként. Kékszakállú beleunt „Juditba (...) konkrétan az asszony és a férfi örök harcába, az asszonyba, aki szinte azonosulni akar a szeretett férfival, kifürkészve minden rejtett titkát, és beleunt a férfiba is, akit a tartózkodás, a magány feloldhatatlan parancsa titoktartásra kényszerít, mert ha legbensőbb, szemérmesen őrzött titkait is leleplezné, akkor önmagát adná föl, és beleunt a soha meg nem lelhető ideálba, aki nem akarja a titkok titkát kiádni, aki szereti Lohengrin-Kékszakállút, úgy ahogy van, véres, fájdalmas, könnyes, talán bűnös titkaival egyetemben, mert Kékszakállút is csak úgy lehet szeretni, ha elfogadjuk a kínzókamrákat, a könnyező várfalakat és a véres tövű rózsákat s bánatának vért harmatozó felhőit, (...)”²⁰ „Amikor eljött az ideje, a Kékszakállú herceg meghalt. Ehhez most mit fűzsek hozzá? Tán hogy a szakállába temetkezett? Mikor már nem volt Kékszakállú, a helyén úr támadt, milliméterre olyan formájú, mint volt a herceg. A továbbiakban az emberek ezt a semmit nevezték Kékszakállúnak (a szakáll kéksége miatt).”²¹ Esterházy novellája, egyfajta posztmodern záró-akkordként, az intertextuális relációk eredményeképp, a Balázs-Bartók Kékszakállú-történet értelmezésének értelmezése, ugyanakkor ironikus és groteszk végpontja is e történetnek, éppen a meguntsága révén.

Bényei József *Kékszakállú elégiái* című kötetében, a hét ajtó mindegyike egy-egy Balázs Béla idézet-részlettel nyílik meg, intertextuális relációkat létrehozóan, s valamennyi a férfi lelkiállapotának önmarcangoló fejtegetéseiről szól. A kötet az ajtók révén hét fejezetre tagolódik, mögöttük egy-egy verssel teli szobára bukkanunk, melyek hangulatukban, témájukban követik az adott Balázs-idézetet. A VII. ajtó rejtja a kötet címadó költeményét, *Kékszakállú elégiáim* címűt, további kisebb elégiákra tagolódva, melyek mindegyike csupa negatív szót tartalmaz: halál, gyászinduló, halott, fonnyadt, szikkadt, sebzett, vérző, foszló és a vér, mint motívum végig jelen van. A kötet egésze Kékszakállú magányát, bánatát, hidegségét, helyzetét egyes szám második személyhez szólóan beszéli el, ám önmészítő, önmarcangoló kérdéseire

¹⁹ Uo., 538.

²⁰ Uo., 541.

²¹ Uo., 542.

választ sosem kap. Itt Kékszakállú agressziója tulajdonképpen önmaga ellen fordul, melyet autoagressziónak²² is tekinthetünk.

A továbbiakban középpontba helyezem a szegedi születésű Balázs Béla 1910-ben írt misztériumjátékát,²³ párhuzamosan Bartók 1918-ban bemutatott operájával²⁴ és a szintén szegedi születésű festő, grafikus, illusztrátor és szobrász Kass János 1979-ben megjelent 17 illusztrációjával, elemzésem az értelemkonstituáló folyamatokra irányul a szó-kép-zene együttesében, egy konkrét példán, az agresszió viselkedésformáin keresztül. Írásomban a vizsgált korpusz a Zeneműkiadó gondozásában, 1979-ben megjelent *A kékszakállú herceg vára* című könyvének szövegközlése – a bartóki opera szövegkönyve lényegesen rövidebb az eredeti balázi misztériumjáték szövegénél –, néhány kiemelt kotta-részlettel és az illusztrációk teljes képanyagával egyetemben.²⁵ A befogadás értelemalakító folyamata e kötet alapján igen összetett, mivel egyidejűleg kínálja fel szöveg, kép és a zenerészlet komplexitását. Mindemellett Bartók Béla operájának teljes zenei anyagára is utalok.²⁶

²² Csányi 1999. 175.

²³ Balázs Béla 1910-ben fejezte be misztériumát, mely a Színjáték című lap április 20-ai és június 13-ai számában meg is jelent. Vö: Balázs – Bartók 1979. 49. 1912-ben a Nyugat kiadásában Balázs *Misztériumok* című kötetének első darabjaként volt olvasható, ez tekinthető *A kékszakállú herceg vára* eredeti szövegének. Újabb kiadása: Balázs 1960.

²⁴ Kroó György zenetörténész a bartóki opera keletkezéstörténetet így foglalja össze: „Az író eredetileg Kodálynak szánta, még 1910-ben fel is olvasta neki darabját. Bartók is jelen volt a felolvasáson és a téma őt ragadta meg.” A darabot Bartók 1911-ben még „nyitva hagyta”, egy év múlva már sikerült kialakítani a ma ismert koncepciót, a végleges, ma is ismert forma pedig, 1918 tavaszán született meg. Balázs Béla szövegét Bartók Béla csak kismértékben rövidítette. Bartók operáját 1918. május 24-én mutatták be a budapesti Operában. Balázs – Bartók 1979. 49-50., Kroó György: *Bartók-kalauz*, Budapest, Zeneműkiadó, 1980. 60.

²⁵ Balázs – Bartók 1979.

Kass Jánost 1960-ban bízta meg a Helikon kiadó *A kékszakállú herceg várának* illusztrálásával, ekkor készült az első változata az illusztrációknak: Balázs Béla: *A kékszakállú herceg vára*, Kass János rajzaival, Bóka László utószavával. Budapest, Magyar Helikon, 1960. Jelen tanulmányban a második változatot, a Zeneműkiadó 1979-ben megjelentetett illusztráció-sorozatát elemzem, melyben Kass a főalakok arányait kismértékben változtatta meg, a színszimbolikát változtatlanul hagyta, a kínzókamra, a fegyveres-ház és a virágoskert az 1960-as képekhez képest egy formai leegyszerűsödés jellemzi, az 1979-es sorozatot összességében egy erőteljesebb stilizálás, archaizálás és letisztultság jellemzi.

²⁶ Bartók Béla: *A kékszakállú herceg vára, op.11. opera egy felvonásban*, A Budapesti Filharmóniai Zenekart Ferencsik János vezényli, Judit: Palánky Klára, Kékszakállú: Székely Mihály. Hungaroton, HCD 11001. Budapest, 1991.

A primordiálisnak tekinthető alapmű, Balázs Béla *A kékszakállú herceg vára* című, ütemhangsúlyos nyolcas ritmusokba szedett, a verses meséhez is hasonlítható misztériumjátéka a perrault-i történetet erőteljesen átírja és kifordítja, mivel itt a feleség szerelmének próbatétele kerül a középpontba, másrészt a nő válik kíváncsisága okán, agresszívvé. A misztériumjáték ugyanakkor megtartja a 17. századi mese hármas alapmotívumát: a kíváncsiságot, a titkos szoba illetve szobák rejtélyét és a vérzés motívumát, azonban ez utóbbit szintén kifordítja, mivel itt a vérzés nem a feleség ígéretmegszegésének áruló jele, hanem Kékszakállú korábbi bűneit sejteti a hat ajtó mögötti vér-motívum.

A misztériumjáték kontextuális hátterében Balázs Béla első terjedelmesebb és Babitsnak, 1908-ban megjelent kritikája révén is ismertebbé váló művészetelméleti munkája, a *Halálesztétika* áll, melyet a babitsi kritika naivnak, affektáltként, eredetiséghajhászonak és szakadozotttnak látott.²⁷ A hazai recepciótörténetből ketten is kiemelik a *Halálesztétika* kapcsolódási pontjait e misztériumjáték vonatkozásában, egyrészt a mese, mint esztétikai kategória kapcsán,²⁸ másrészt Balázs halálfelfogása felől.²⁹

A *Halálesztétikában* Balázs rokonítja a művészetet és a halált. Szerinte a vég juttat öntudatra, a halál vagy annak valamely formája által tudunk arról, hogyan élünk. Miáltal az életet a halandó ember saját élethatárának érzése, az elmúlás tudata képezi entitássá és egésszé: „A halál az élet formája. A vége, mint kontúr a rajzé, a határa az alaknak, mely a formáját adja.”³⁰ „Élethatáraink érzése: az egész megérzése.”³¹ Az „élet öntudatának”³² nevezi a művészetet, mivel a művészeti alkotások lezártágukban, azáltal, hogy egészet alkotnak, a halált, a véget jelenítik meg, így lesz a művészet feladata, témájától függetlenül, a vég felőli egésszé levésnek metafizikai megjelenítése. E halálfelfogás és e művészetfelfogás felől (is) értelmezhető a misztériumjáték zárása: a szerelmet is, ahogy az életet, csak a lezártága, a vége felől

²⁷ Babits és Balázs Béla (*Levelek, cikkek, tanulmányok*), szerk. Téglás János, Budapest, 1988. 17.

²⁸ Sófi Boglárka: *Csend. Most a Halálesztétika szól hozzátok...* Ex Symposion, 2010. 71., 9-17.

²⁹ Győri Orsolya: *A vég és határoltság szerepe Balázs Béla Halálesztetikájában és A Kékszakállú herceg várában.*

(<http://www.filmnett.ro/cikk/1179/a-veg-es-hataroltság-szerepe-balazs-bela-halalesztetikajaban-es-a-kekszakallu-herceg-varaban> 2010. 03. 15.

³⁰ Balázs Béla: *Halálesztétika* = BALÁZS Béla, *Halálos fiatalság. Drámák, tanulmányok*, szerk. Fehér Ferenc és Radnóti Sándor, előszó: Fehér Ferenc, Budapest, Magyar Helikon, 1974. 294.

³¹ Uo., 299.

³² Uo., 292.

láthatjuk meg egészében és megformáltságában, ahogy Judit is, a szerelem elmúltával, alakjának a múlt asszonyai közé kerülésekor tudja meg, hogy valójában ő volt Kékszakállú számára a legszebb asszony. Balázs *Halálesztétikájában* a vég entitásképző erő, mert általa a lehatárolt életegész nyer formát és értéket, s mindezt szinte konkretizálja misztériumjátékában.

Az 1907-es keletkezésű művészetelméleti munkájában, *Halálesztétikájában* Balázs Béla felvázolja azon utakat, kísérleteket és megoldásokat, melyeket művészként, íróként be fog járni – Fehér Ferenc e megállapításának³³ reprezentáns példája a három év múlva született *A kékszakállú herceg vára* c. misztériumjátéka. További értelmezésével egyetértve: „Ha igaz is, hogy a művészet az örökkévaló lét, az élet a halandóság, ha igaz is, hogy éppen ezért az esztétika *halálesztétika* (az élet halandóságának és a mű örökkévalóságának esztétikája), a művészet mégis *az élet öntudata* – veszi át a fáklyát a romantikusoktól -, következésképpen csak a *fájdalom művészete* lehet.”³⁴

A *Halálesztétika* első része szerint, ami lényegi, az el van zárva az ésszerű vizsgálódás elől, így a művészet feladata nem lehet más, minthogy titokzatos módon mozgósítson az emberben egy metafizikai ösztönt, melynek létezését éppen a racionális megismerés hiányosságaiból táplálkozó, a világ egészének megismerési vágya jelez.³⁵ E metafizikai ösztön megnyilatkozása pedig, az „élet transzcendenciájának érzése”,³⁶ melyet a művészet hivatott éreztetni: „Érzése annak, hogy az életjelenségek képsorozata körülöttünk, megfeythetetlen hieroglifák sorozata, melyek kinyilatkoztatásai valaminek.”³⁷

Balázs Béla napjainkig ívelő misztériumjáték-értelmezései e „hieroglifák”, mint szimbólumok megfejtésének sorozata is egyben. Azaz Kékszakállú vára, a férfi lelki-mentális tereként értelmezhető, egy élő 'organizmus'-ként, melynek nyirkos faláról könny csepeg és néha felsóhajt, s minden szobájában megjelenik a vér. A vér, a vérzés már egy újabb szimbólumként értelmezett, mégpedig többnyire Kékszakállú múltjának bűnyomaiként. Továbbá a napszakok, a titkos szobák jelképes tartamai, azok kinyitásának ténye, mint a múlt feltárása és egyben Kékszakállú személyiségének teljes megismerését is

³³ Fehér Ferenc: *Nárcisszusz drámái és teóriái* In. Balázs Béla: *Halálos fiatalság. Drámák, tanulmányok*, szerk. Fehér Ferenc és Radnóti Sándor, előszó: Fehér Ferenc, Budapest, Magyar Helikon, 1974. 24.

³⁴ Uo., 26.

³⁵ A „metafizikai ösztön” és a „transzcendencia érzése” fogalmainak tágabb szövegkontextusát értelmezi Mihály Emőke. Vö: Mihály Emőke: *„Mint nyugtalanító, titkos gondolatok élnék...” Balázs Béla elméleti írásainak egy mai megszólítása*, Kolozsvár, KOINÓNIA, 2008, 41-47.

³⁶ Balázs 1974. 293.

³⁷ Uo., 290.

jelképezhetik. A hetedik ajtó mögött a múlt asszonyai: a régebbi szerelmek. A csend pedig, talán a halál szimbóluma. Az asszonyok napszakok szerinti elnevezése arra is utalhat, milyen mélyre jutottak Kékszakállú lelkében, illetve megismerésében, vagy arra, hogy mely életszakaszban voltak e nők a férfi társai. A különböző olvasatokra,³⁸ akár az életrajzi tények felől vagy a kontextuális kapcsolatokat feltárva, a szimbólumok tipológiája, vagy netán a pszichoanalízis felől közelítve: azaz a többféle olvasatra és értelmezésre e szimbólumok hermeneutikai feltölthetősége ad lehetőséget.

A hatások hátterére is utalva és egyetlen, a sötétség – világosság – sötétség jelképrendszerét kiemelve a továbbiakban, előzetesen megjegyzem, hogy e szimbólum Balázs Béla népszerű kortársának Maeterlinck, belga drámaíró *Ariane et Barbe-bleue* című, 1901-ben megjelent drámájának hatását jelzi. Maga Balázs Béla is elismerően írt e drámaíróról.³⁹ Jean Stranobinski értelmezésében Maeterlinck a „régí asszonyokat” búcsúztatja drámájában, akik nem haltak meg, ahogy Balázs misztériumjátékában sem.⁴⁰ Bóka László irodalomtörténész hasonlóan ezen életrajzi kontextus felől értelmezi a misztériumjátékot: Balázs Béla a szerelemben szabad ifjú és az érett, házastársat kereső férfi életszakaszai közötti válságos, átmeneti időszakot szedi versbe. A Kékszakállú herceget a mohó ifjúság jelképeként aposztrofálja Bóka, majd „társat kereső férfinék” nevezi, aki szíve titokzatos, „szörnyű panoptikumában” őrzi régi szerelmeit, és aki számára „... ami tegnap hódítás volt, ... mára súlyos, jóvátehetetlen emlékké válik”.⁴¹ Ezen életrajzi párhuzamon túl, meglátásom szerint a másik lényeges közös elem a két drámaíró művében: a fény és a sötétség szimbolikája, ugyanakkor Balázs Béla szimbolikája mélyebb, mint belga kortársáé. A két, hatáspárhuzamba állítható irodalmi műből készült opera, Messiaen Dukas egyetlen, Maeterlinck drámája alapján, 1907-ben írt operája, illetve Balázs misztériumjátékának szövegkönyvére írt bartóki opera zenei kompozíciója, mindkét opera kompozicionális és axiológiai alapelemként használja e szimbolikát.

³⁸ Sófi Boglárka a *Halálesztétika* mesével foglalkozó passzusaiival hasonlítja össze a misztériumjátékot, melyben a mese inkább esztétikai kategóriaként taglalt, s nem műfaji. A csend szimbólumát pedig, a halállal azonosítja. Vö: Sófi 2010. 9-17. Győri Orsolya esszéisztikus írásában a végesség érték- és formaképző elvét és a halál tudatosításának művészeti szerepét mutatja be. Vö: Győri 2010. Bóka László irodalomtörténész a személyes élet történeteiből indítja értelmezését. Vö: Balázs 1960. 59-75.

³⁹ Balázs Béla: *Maeterlinck*, Nyugat, 1908. 8. 446-454.

⁴⁰ Stranobinski, Jean: *Ariadné és Kékszakáll, avagy a hasztalanul visszanyert szabadság*, Nagyvilág, LIV. 2009. 3, 254-259. Ford. Lőrinszky Ildikó, 255-258.

⁴¹ Balázs 1960. 59-75.

Feltárásaim alapján, Maeterlinck hatása mellett, valamint a *Halálesztétika* című művére vonatkozó, művészetelméletét saját műalkotásában pragmatizáló párhuzamokon túl, Balázs Béla metafizikai felfogásából is táplálkozik e misztériumjáték. Több írásában is, hasonlóan az akkori szellemi társakhoz, így az 1911-ben a Szellem folyóirat köré csoportosultakhoz,⁴² saját korának pozitivismusával állítja szembe a metafizikai ösztönt, mint egyfajta metafizikai tapasztalatot, melynek utolsó megnyilvánulását a „romantikus világnézet”-ben véli meglátni. Az utolsó nagy metafizikus és romantikus művésznek Hebbelt tartja, ahogy azt *A tragédiának metafizikus teóriája a német romantikában és Hebbel Frigyes* című, illetve a *Dialógus a német romantikáról* című, a Nyugatban 1908-ban megjelenő tanulmányaiban, valamint 1909-ben, Hebbelről írt doktori értekezésében látja.⁴³ Nem véletlen, hogy Balázs meséjének főhősnője a Judit nevet kapja, mégpedig Hebbel drámája nyomán. Másrészt Hebbel és Balázs műve közötti alapvető párhuzam a női agresszió megnyilvánulása, ám egy sajátos sorsvonalra felfűzőtként és az agressziót egy instrumentális funkcióba helyezve. Hebbel Juditjánál az agresszió a földi erkölcs és az isteni törvények szembenállását indukálja, az ellenség vezérének, Holofernest elcsábításakor és megölésekor: „Ha az Isten közém és tettem közé a bűnt helyezi, ki vagyok én, hogy ellenálljak neki?” Balázsnál a női agresszió Judit sorsvonalát alakítja: az 1. ajtótól az 5. ajtóig feladatának érzi, hogy a várba fényt, világosságot vigyen, szemben Kékszakállú sötétségre predestinált sorsával, mivel várát (lelkét) azonosíthatjuk a férfi lelki, érzelmi elhagyatottságával, magányával, korábbi bűneinek súlyosságával, mindazzal, melyet Kékszakállú várának sötétsége jelképezhet. Majd az 5. ajtó drámai fordulópontja után a női kíváncsiság agressziója lesz az az eszköz, mely felülírja Judit ’fényhozó’ sorsát, és további sorsává már a sötétséget teszi. Ezáltal a nő sorsvonala ellentétesre fordulva nem lesz más, mint a férfié. E sorsvonal beteljesítéséhez, az ismételt sötétségbe merüléshez alkalmazta Balázs dramaturgiai eszközként Judit női kíváncsiságát és azt agresszívvé, felfokozottá tette.

Lehet-e megváltó a szerelem? E későromantikus és egyben metafizikus kérdésfeltevésre Balázs-Bartók-Kass válasza egybehangzóan: a nem. A verbális (Balázs szöveggönye), a zenei (Bartók operájának zenei anyaga) és a vizuális (Kass illusztrációi) médiumok intermediálítása, emellett maga az opera műfaja, mely önmagában szintén mindhárom médiumot ötvözi, a saját maguk formai és eszköztára révén a női és férfi sorsvonal alakulástörténeté-

⁴² Máté Zsuzsanna: „Szép eszéről, szép lelkéről...” *Tanulmányok a fiatal Fülepp Lajosról és művészetfilozófiájáról*, Szeged, JGYTF Kiadó, 1995. 40-43.

⁴³ Mihály Emőke monográfiája elemzi e fiatalkori, metafizikus művészetelméleti írásokat. Vö: Mihály 2008. 39-78.

nek rendszerbe foglalt ritmusát, ellentételezettségét, majd hasonulását jeleníti meg és csak annyi jellemre, egyéniesítésre van szükségük az egyes médiumoknak, amennyivel ez a drámai sorsgeometria alakítható. S ezen alakítás egyik lényeges eszköze lesz a megváltozott természetű agresszió, a női kíváncsiság agressziója, mindhárom médiumban.

A misztériumjáték a Regös prológusával kezd, a „Hol volt, hol nem volt: kint-e vagy bent?” talányos kérdése után mintha a 16. század végén járnánk és Shakespeare *Ahogy tetszik* darabjából a méla Jaquest⁴⁴ hallanánk:

„Ím, szóla az ének,
Ti néztek, én nézlek.
Szemünk pillás függönye fent:
Hol a színpad, kint-e vagy bent,
Urak, asszonyások?”⁴⁵

Kass János első illusztrációjának reneszánsz ruhába öltöztetett, lantot pengető énekmondója ezt a hangulatot idézi meg, Bartók operája viszont e prológus helyett egy négysoros, a magyar népdalra emlékeztető hangszeres előjátékkal teremti meg a komor hangzású, „balladaszerű” atmoszférát, s keretként e dallam majd visszatér az opera utolsó ütemeiben.⁴⁶ Az opera valamennyi mediális összetevőjét organizáltan építi fel, a zene, a szöveg és a színházi jellegű látványvilág (melyet a szerzői instrukciók pontosan leírnak) teljes konfigurációjában.

Balázs misztériumjátékában a szerelmi próbán van a hangsúly, mely a herceg várában lévő ajtók kinyitásán és az azok mögött megbújó, jelképes tartalmakkal való szembesülésen alapul. Másrészt e struktúrát szervező alapelem, mely jelzi a dramatikus fordulatokat, értelemkonstituáló és scenikus funkcióval is bír. A bartóki opera zenei szerkezete – az előjáték mellett – szintén a hét ajtnak megfelelő hét jelenetre tagolódik. Hasonlóan Kass János illusztráció-sorozatában, az ajtók dramatikus és értelemkonstituáló funkcióba helyezettek. Kass János így írt erről: „A könyv lapjait ajtóként fogtam fel és ez a szerkezet követi az eseményeket. Az ajtók, akár drámai csomópontok, közrefogják a két szereplő közt végbemenő lelki folyamatot.”⁴⁷ Kass János 17 illusztrációjából öt utal közvetlenül az ajtók mögötti jelentés-

⁴⁴ „Színház az egész világ, / És színész benne minden férfi és nő: / Fellép s lelép: s mindenkit sok szerep vár.”

⁴⁵ Balázs – Bartók 1979. 6.

⁴⁶ Balázs – Bartók 1979. 6-7., Kroó 1980. 63.

⁴⁷ Kass János: *Gondolatok a könyvillusztrációról = Szemiotikai szövegtan 7. A multimediális kommunikátorok szemiotikai textológiai megközelítéséhez*, szerk: Petőfi S. János – Békési Imre – Vass László, Szeged, JGYTF Kiadó, 1994. 13.

tartalmakra, a kínzókamra, a fegyveres-ház, a kincses-ház, a virágoskert és a régi asszonyok képi megjelenítésére. A sorozat hat képe emellett csak Juditot ábrázolja. Az első Juditot ábrázoló kép háttérben az első ajtó „vérvörös négyszöge” (elnyújtott vörös téglalapként) van a háttérben,⁴⁸ majd további négy képen az izgatott, dinamikus, valamelyik ajtó kinyitása felé siető Juditot láthatjuk, míg az utolsó képen pedig, a palástot és gyémántkoronát viselő „legszebb asszony”-t, aki mögött becsukódik a hetedik ajtó. Kass képeinek vonalvezetése, színdinamikája (kék, vörös, fehér és fekete vagy valamilyen kombinációjuk), a figurák mimikája, gesztusai egyrészt tolmácsolják a drámai eseményeket, a lelki folyamatokat és a motivációkat, másrészt pedig felülírják, kiegészítik vagy hangsúlyozzák a szöveg egyes részeit. Kass János színszimbolikája, idézve a művészt, a „két ellentétes nem örökös párharca, a fekete-fehér, a pozitív-negatív. A férfi – nő alapvető különbözőségéből fakadó konfliktus a sors (...). Első perctől világos volt, hogy az indulatokat színnel kell kifejezni. A kék, vörös, fehér és fekete kontrasztjából épült fel az egymást követő grafikai lapok ritmusa.”⁴⁹

Baláznál és Bartóknál a szerelmi próbának (összefüggésben az ajtók kinyitásával) értékmérője, azaz a szerelem teljességének illetve a szerelem lassú meghalásának és ez utóbbival párhuzamosan a nő kíváncsiság növekvő agresszív erejének a jelzője nem más, mint a sötétség – világosság – sötétség szimbolikájának alakulástörténete. Mind a misztériumjáték, mind az opera esetében e szimbolika határozza meg azt a belső dinamikus kompozíciót, mely együtt mozog a szerelmi próba folyamatával, azaz az ajtók kinyitásának dramaturgiájával és azok értelemkonstituáló folyamatával. A bartóki operát elemző Lendvai Ernővel egyetértve, a művet a „fény és sötétség, a nap és az éjszaka, az élet és a halál szimbolikája foglalja keretbe. Az opera az »éjből« merül fel, hogy folytonos emelkedéssel – az 5. ajtó feltárulásakor, Kécszkállú birodalmának lenyűgöző »fény-akkordjában« érje el tetőpontját, majd a színpad fokozatos elsötétedésével az éjszakába hulljon vissza ismét. A fény és a sötétség polarításai között megrajzolt formaívet a mű híd-szerkezete is követi, amely a jeleneteket hasonló piramis-formába tornyozza: középre rendezve a három pozitív képet (a 3 – 4 – 5. ajtót), míg a negatív jelentésűeket (az 1 – 2. és 6 – 7. ajtót) a mű szárnyain helyezi el. (...) A mű legfőbb hangnemi axiómája a fisz és C ellenpólusoknak a sötétséggel, illetve a fénnel való azonosulása. (...) Az opera mélypontja, a darab kezdetének és végének »éjtémái« ennek megfelelően a fisz-pólusban gyökereznek, a mű kulminációja az 5. ajtó »fény-témája« – viszont a C-pólusból robban ki. (...) Bartók nem-

⁴⁸ Balázs – Bartók 1979. 13.

⁴⁹ Balázs – Bartók 1979. 13.

csak a *fisz* és *C* ellenpólusokat helyezi szembe egymással, hanem a *la* és *do* – a *moll* és *dúr* – *pentatóniát* is. Ezek képviselik a műben a *legfundamentálisabb* hangzási képleteket.”⁵⁰

A továbbiakban a szöveg-zene-kép együttesében a szerelmi próbatétel folyamatát, a szerkezet építkezését (az ajtók kinyitását, a benti látványt és a kiáramló fényt), a belső szerkezetet adó sötétség – világosság – sötétség szimbólumának változását mutatom be, az értelemképződés folyamatával együtt, egyben jelezve az instrumentális funkcióba helyezett női kíváncsiság agresszivitását is. Egy multi- és intermediális befogadási tapasztalat összegzésére teszek kísérletet, mely az egyes médiumokban és a médiumok közöttiségében, a befogadói helyzet folytonos újrapozicionálásával jár együtt. Ugyanakkor nem töltöm fel az adott szimbólumokat konkrét jelentéstartammal, ahogy az eddigi értelmezések gyakorlata mutatja (pl. a férfi és a nő örökös harcáról, a férfiak mögötti – rejtett tartalmairól, stb.).

Balázs misztériumjátéka és Bartók operája egyetlen párbeszédre épül egy lassan változó színpadi háttérben, melyet Balázs Béla szerzői instrukciói igen pontosan leírnak, megnevezik az ajtó mögötti látványt, leírják a szereplők mozdulatait, illetve a kiáramló fény színét és erősségét. Kass János képei ugyan az illusztráció műfajába tartoznak, mégsem a szövegnek alárendelten jelennek meg, hanem van, amikor felülírják a szöveget, van, ahol előkészítik és van, ahol hangsúlyoznak, kiemelnek egy-egy értelmezési lehetőséget, de van, ahol éppen sűrítik azokat. Érzékileg (látvány formájában) szerveződik az értelem a sorozat egészében, miáltal a képek nemcsak a szöveggel állnak interreferenciális kapcsolatban,⁵¹ hanem a sorozat – képeinek egymás közötti viszonylataik révén – olyan értelemkonstituáló relációkat teremtenek meg, melyek a szövegtől függetlenül, önállóan egzisztáló alkotásokat hoznak létre. Tehát az illusztrációk értelemformáló funkciója igen összetett, s mindez a „közöttiség” státusához kötött, azaz nemcsak a szövegtől a kép, de a képtől a szöveg felé irányuló értelemképzési folyamatra is irányul a befogadásban, mely már az intermedialitás kérdésköre. Másrészt az illusztráció mintegy

⁵⁰ Lendvai Ernő: *Bartók költői világa*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1971. 25-26-27. (Kiemelések az eredetiben.)

Lendvai Ernő zenekutató elemzése, az idézett zenei szerkezetet és dramaturgiát jellemző részekén túl, bemutatja Bartók operájának poétikáját, stílusát, feltárják hangnem- és hangzásvilágát, utal a jelenetek szimbolizmusára is, sőt kitér mű dramaturgiai törvényszerűségeire, szcenikai megoldásaira és a világítási effektusokra is.

⁵¹ Kibédi Varga Áron a következőképpen határozza meg e viszonyt a szemiotika szemléletrendszeré felől: „szó és kép elválik egymástól, de azonos oldalon jelenik meg. Interreferenciális viszonyban vannak: egymásra vonatkoznak.” Kibédi Varga Áron: *A szó- és kép viszonyok leírásának ismérvei* In. *Kép, fenomén, valóság*. I., szerk: Bacsó Béla, Budapest, Kijárat, 1997. 307.

csak „tetteti”, hogy a szöveg alárendeltje, de emellett kiegészít, módosít, deformál.⁵² Így az intermedialitás egyik feltételét a szöveg és kép közötti össze nem illésben, (részleges) meg nem felelésben is kijelölhetjük. A Kass-féle sorozatot illetően ezt egy felnagyított női agresszió-reprezentációban lelhethetjük majd meg, de már korábban, a második illusztrációban⁵³ megtörténik a szöveg felülírása. Itt az illusztrátor kívülről láttatja a szemlélővel a várat, fekete tömbökként az éjben, vérvörös vékony felhőkkel övezve, míg a szövegben a Regös prológusa után, Balázs szerzői instrukciója már a benti gótikus csarnokot láttatja és a kis vasajtó „vakító fehér” négyszögében megjelenő, azon belépő szereplőket. Kérdés – válaszra épülő dialógusuk első sorai közvetlenül utalnak az előzményekre, miszerint Judit nemcsak a családját, de jegyesét is elhagyta Kékszakáll iránt érzett feltétlen és odaadó szerelme miatt, alávétve magát a férfi akaratanak,⁵⁴ s a negyedik, Juditot láttató képe,⁵⁵ bár két önálló alakos illusztráció csak követi egymást, mégis előre jelzi kettőjük hierarchikus kapcsolatát, itt Kékszakáll önértetességét és ezzel ellentétezőva Judit alávettetését. Kass Kékszakállúja, a vasajtó vakító fehérségében büszkén áll, kontrasztos, súlyos tömbként megjelenő fekete alakja, a vonalvezetés határozottsága, a testméret relatív nagysága uralja a képet. Felülről tekint lefelé, összehúzott szemöldöke mintha gyanakvását jelezné Judit szerelmének erőssége, állhatatossága irányába. Kass János Juditot, az előző kép arányaival szemben, a kép alsó harmadába helyezi, jelezve és előkészítve a két szereplő hierarchikus kapcsolatát. Szemöldökét a nő ugyanúgy összehúzza, mint a herceg, de elhelyezettsége révén is, tekintete inkább sugall aggodást és tanácstalanságot, mint gyanakvást. Judit különleges fejfedőformája, Arisztotelész szülőfalujához közeli Mária Kertjéből származik – Kass János szóbeli közlése alapján.⁵⁶ A hangsúlyozottságra az egyetlen két alakos képet⁵⁷ hozhatjuk példaként, az utolsó ajtó felnyitása előtti képet, mely egyértelműen jelzi a megváltoztatott arányokkal a nő és a férfi közötti, a mű elejéhez képest ellentétesen megváltozott hierarchiát, itt a nő rendkívül domináns helyzetével. Ugyanakkor e kép ellentétes viszonyt jelöl a férfi és a nő között, a mű elején látható két egyalakos képpel szemben, ahol Judit az alárendelt, míg itt, a mű vége felé a 7. ajtó kinyitásakor, a herceg válik alárendeltté. Az ellentétek

⁵² Stewart, Philip: *Engraven Desire: Eros, Image and Text in the French Eighteenth Century*, Durham, London, Duke University Press, 1992. 17.

⁵³ Balázs – Bartók 1979. 9. (Számozatlan, de a számozást követő oldal.)

⁵⁴ Uo., 11. (Az illusztrációk a páratlan és számozatlan, de a számozást követő oldalakon láthatóak.)

⁵⁵ Uo., 13.

⁵⁶ Vass 2004. 108.

⁵⁷ Balázs – Bartók 1979. 37.

komplementerek, csak a domináns személy változik, kettőjük viszonya viszont mindig hierarchikus marad.

A vár csarnokának kis vasajtaja becsukódik, s Judit, szembesülve a vár sötéttségével, feladatának érzi, hogy abba fényt, melegséget vigyen,⁵⁸ úgy véli, hogy a vár ajtóinak kinyitása ennek a feltétele. Az első ajtó kinyitásakor kínzó-szerszámokat, vérző falat lát. Kass János illusztrációja, vérvörös háttérben a sík valamennyi irányából jeleníti meg ugyanazt a páros kinzóeszközt, a résszel jelezve az egészet. E stilizált, leegyszerűsített hegyes formák egyaránt jelképezhetik a karót, a nyársat, a szöveget, a késeket, vagy a véres falat is, mindazt, amit Judit lát a szöveg alapján, sematizáltságuk révén mindarra a hermeneutikai feltölthetőségre lehetőséget adnak, melyet a szöveg is hordoz. Értelemkonstituálása komplex e képnek, éppen a sűrítettsége révén, és ez érvényesül majd a fegyveres-ház, a kincses-kamra és virágoskert leegyszerűsített illusztrációiban is.

Balázsnál, Bartóknál a szerzői utasítás szerint az „ajtó feltáru, vérvörös négysszöveget nyitva a falban, mint egy seb. Az ajtó mögül, a mélyből jövő „veres izzás hosszú sugarat vet be a csarnok padlójára”, melyet Judit néhány mondattal később majd „Szép fénypatak”-nak lát, míg a herceg „Véres patak”-nak.⁵⁹ Három nézőpont, háromféle értékminőség. Az operában, az első ajtó mélyéből „az élesen sajgó trillák és a piccoló sikoltásai alatt – fortyogó – csobbanó – borzongó hárfa- és fúvós-effektusokkal zendül meg a Fisz – do pentaton téma (...), amelyhez, az ellenpólus C-re történő átváltáskor a „vérmotívum” is hozzáforr a szordinós trombitákon.”⁶⁰

A szövegben Judit szeretetével indokolja a második ajtó kinyitását. Kissé felülírva a szöveget Kass Juditjának arckifejezése elszánt, ám mégis aggódó. A második ajtó mögött a „fegyveres-ház” található, s a lány rácsodálkozik a férfi kegyetlenségére és erejére. A herceg ismétlődő kérdésére („Félsz-e?”) most nem érkezik válasz. A második ajtó mögött feltűnő sárgászöld, de még mindig „sötét és félelmes” ajtónyílásból áramló újabb fénysávot Judit ismételt „Szép fénypatak”-nak látja. A nő, a herceg visszatérő figyelmeztetése ellenében - „Vigyázz, vigyázz a váramra, / Vigyázz, vigyázz miránk, Judit!” - szerelmével indokolja további, szinte követelő kérése jogosságát: „Add ide a többi kulcsot!” „Idejöttem, mert szeretlek. / Itt vagyok. A tied vagyok. / Most már vezess mindenhová. / Most már nyiss ki minden ajtót!”⁶¹ Ezen indoklás

⁵⁸ Uo., 15.

⁵⁹ Uo., 17-18.

⁶⁰ Lendvai Ernő: *Bartók dramaturgiája, Színpadi művek és a Cantata Profana*, Budapest, Akkord Zenei Kiadó, 1993. 79.

⁶¹ Balázs – Bartók 1979. 22-23-24.

nyomán itt változik meg először Judit személyisége, mivel szerelmi érzését használja fel Kékszakállú meggyőzésében, manipulatív eszközzé változtatva azt. Kass illusztrációja⁶² felerősíti Judit manipulációval elért 'győzelmét', mivel ez az egyetlen olyan Judit-ábrázolás, melyen a nő mimikájában megjelenik a mosoly, miután megkapta az újabb három kulcsot. Más kinezikai elemekkel is kiemelkedik a többi Judit-ábrázolás közül, a kéztartás gesztusával és a testtartás-elemekkel hangsúlyozza energetikus, kíváncsiságtól felfűtött alakját, a többi képen alakja hasonlóan dinamikus, annak fokozatait a ruhák redőinek nagyobb ívével jelzi. Bartók meghökkentő kontrasztot teremt a két szereplő között az ajtók felnyitása és a fény növekedése során: "Juditot domináns (!), Kékszakállút viszont szubdomináns (!) hangnemben énekelteti (...) Judit szavai nyomán – a fény jelképes növekedésével – a zenekar dallamívei is terebélyesednek (...), e tágulást Kékszakállú átmenet nélküli kisterc-ambitusra fojtja le. De a leghatásosabb ellentétet mégis a harmonizálás mutatja."⁶³ A herceg azzal a feltétellel adja át a további három kulcsot, hogy Judit akármit is lát, sose kérdezzen.

A harmadik ajtó mögött a kincsesház látható, a „kiömlő aranyfényűsáv a többi mellé fekszik a padlóra.” Kincseit a herceg Juditnak ajánlja fel, aki ugyan megcsodálja azokat, de észreveszi, hogy a drágaköveken és a koronán is vérfolt van. A negyedik ajtó kinyitását már maga a herceg sürgeti: „Legyen napfény – nyissad, nyissad...”⁶⁴ Emögött található várának rejtett gyönyörű kertje, kékeszöld fényt árasztva, melynek gondozását a nőre bízta. Ám az észreveszi, hogy az óriási virágok földje véres, és hiába kérdezi, hogy korábban ki gondozta ezt a kertet, Kékszakállú nem válaszol: „Judit szeress, sohse kérdezz. / Nézd, derül már a váram. / Nyisd ki az ötödik ajtót!” Mögötته a herceg gyönyörű birodalmára nyílik kilátás és „tündöklő özönben ömlik be a fény”.⁶⁵ S bár Judit elismeri a herceg országa szépségét és nagyságát, ám a véres árnyakat vető felhőket is észreveszi. E három ajtó tehát csupa pozitív látványt kínál Judit számára, a herceg büszkén láttatja, míg a nő mindenben szóvátessi a negatív minőséget, melyet a vér motívuma jelöl. Az öt ajtó kinyitása után a herceg megelégedett várának fényességével, hódolattal és elismeréssel csókra, szerelemre hívja Juditot, aki, a herceg szerint elérte eredeti célját, fényt és melegséget vitt a várba és ezt a méltányolja is: „Nézd, tündököl az én váram,/ Áldott kezed ezt művelte, / Áldott a te kezed,

⁶² Uo., 25.

⁶³ Lendvai 1993. 81.

⁶⁴ Balázs – Bartók 1979. 26.

⁶⁵ Uo., 28.

áldott. (...) Gyere, gyere, csókra várak!”⁶⁶ Kékszakáll szerelme beteljesedettnek tűnik Judit irányába, a nő azonban nem méltányolja ezt a szerelmet.

Az első öt ajtó jeleneteit összegezve, Judit értékfelfogása ellentétes mozgású, mivel, az 1. és 2. ajtó esetében, amit a szerzői instrukció vagy maga Kékszakállú, negatívnak láttatott, azt ő pozitívnak. Majd a 3., 4. és az 5. ajtó esetében, amit a herceg értékesnek lát és büszkén mutatott meg, valamennyit a nőnek kínálva fel, azok értékességét elismeri ugyan Judit, de valamennyiben meglátja a negatívumot.

E szembekerülést és ellenpontosozottságot Kass János a két figura teljes profilképével jelzi,⁶⁷ valamint Kékszakállú alakjának statikusságával és Judit alakjának dinamikusságával. Hasonlóan szembekerül Judit korábbi saját, az első ajtónál megfogalmazott céljának értékrendjével is, azzal, hogy fényt, melegséget vigyen a várba, hiszen ennek beteljesülésekor, az 5. ajtó kinyílásakor, „elvakulva a szeme elé tartja a kezét”,⁶⁸ és nem ő, hanem Kékszakállú örvend a fénynek, a tündöklésnek. Judit, vele ellentétben, ezt nem kommentálja, a szerelmi vallomását sem viszonozza, hanem a további két bezárt ajtó kinyitását követeli. Kass János külön is kiemeli a férfi szerelmi vallomását. Illusztrációján⁶⁹ a kinezikai elemek, így a férfi méltósága, kezével finoman jelzett hódolata, szerelmes mivolta egyben tündöklő vára felett érzett megelégedettségét is jelezheti számunkra.

Lendvai Ernő szerint a „sorra feltáruló ajtók mindegyike egy-egy zárt festmény, egy-egy statikus hangzárkép”, a „két szereplő párbeszéde egymástól független harmóniai síkon mozog”.⁷⁰ Az opera zenei anyagában az ötödik ajtó nagy *C-dúr* akkordjában éri el hangzási csúcspontját: „Judit sikolyával és hatalmas orgonazengéssel éri el a hangerő is tetőfokát! (...) ezen a ponton nem a »legfeszültebb« hangzástípusokat használja (...), hanem a legalapvetőbbet: a tiszta *pentatóniát* és a *dúr* hármashangzatot.”⁷¹ Az 5. ajtó utáni szerelmi jelenet zenéjét, „kettejük viszonyát Judit magatartása rontja meg (...). Ugyanis Kékszakállú az, aki a végsőkéig védeni és fenntartani igyekszik a tonális rendet, ezzel szemben Judit a hangnemi rend felbontására törekszik: minden lépésével distancia-dallamot énekel (...) A jelenet kezdetének tonális hullámmása így fokozatosan distancia-mozgásokká folyik szét.”⁷² A jelenet végére pedig a nagy *C-dúr* ellenpólusára jutunk.

⁶⁶ Uo., 32.

⁶⁷ Uo., 33., 35.

⁶⁸ Uo., 28.

⁶⁹ Uo., 33.

⁷⁰ Lendvai 1993. 84.

⁷¹ Lendvai 1971. 28.

⁷² Uo., 51.

A drámai fordulópont tehát az ötödik ajtó kinyitása utánra tehető, akár a szövegben, a zenében, vagy a képi megjelenítésben. Az agresszió eddig Kékszakáll alakjához kapcsolódott, áttételesen és közvetve, mégpedig a várban helyet kapó kínzókamra és fegyveres-ház, valamint a 3., 4. és az 5. ajtó mögötti látvány vér-motívuma kapcsán. A szöveg drámai fordulópontjától kezdődően az agresszió nemet vált és innentől kezdve az addig természetes női kíváncsiság válik agresszívvá, freudi értelemben drive-vá, hajtóerővé, a teljes megismerés irányába. A nő megismerő kíváncsiságának növekvő agresszív indulata eltorzítja benne kettőjük világáról alkotott képet, azaz Judit nem ismeri fel Kékszakállú szerelmének valóságát, és nem ismeri fel saját funkcionális önazonosságát sem (az öt ajtó kinyitásának eredményeképpen a tündöklő várat, saját 'fényhozó' szerepét). Az agresszívvá vált, megismerni akaró kíváncsiság hajtóereje tovább energetizálja Judit cselekvését. Kass János kifejezően ábrázolja ezt a felfokozott dinamikát, s Judit ruházatának, fátylának lebbenő redőivel szembeállítva Kékszakállú statikus méltóságát.

Kékszakállú intése ellenére („Vigyázz, nem lesz fényesebb már.”) Judit nem akarja, hogy előtte csukott ajtók legyenek. A további, a 6. és a 7. ajtó felé irányuló teljes megismerés akarata itt összekapcsolható egyfajta „tulajdonlással, birtoklással kapcsolatos agresszió”-val is, Csányi Vilmos tipizálását alkalmazva.⁷³ A hatodik ajtó nyitásakor „sóhajtás bűg fel”, majd a csarnokban valamivel sötétebb lesz. A szöveg geometriai pontossággal építi le azt a fényességet, melyet az 5. ajtóig felépített. Judit egy „Csendes, fehér tavat” lát, melynek vizét a régi asszonyok könnye adja. Kass János illusztrációja a színszimbolikával jelzi, hogy Judit személyiségében alapvető változás történt, itt a 6. ajtónál: a szerelem piros színe eltűnt a háttérből, s Judit fekete öltözetéről és a kék háttér-részletről⁷⁴ a sorozat második illusztrációja juthat eszébe a befogadónak: a sötét vár a kék éjszakában. E megváltozott kék-fekete és fehér szín, itt a 6. ajtó után, nemcsak visszafelé csatolja Judit alakját a sötétséghez a befogadás folyamatában, hanem e színszimbolika-változás előrejelző funkcióba is helyezett, mivel a kettős alakot ábrázoló kép után majd a régi asszonyokat megjelenítő színeket használja (kék-fekete-fehér). Az opera hasonlóan építkezik, az adott pólusnak mindig megtalálhatjuk az ellenpólusát is,⁷⁵ így az 5. ajtó építkezése, emelkedése után az ellenpólusokkal megteremtett „süllyedést” a darab végéig. A 6. és a 7. ajtónál már az ún. „distancia-modell” érvényesül Lendvai Ernő szerint, mely „megsemmisíti a

⁷³ Csányi 2000. 128.

⁷⁴ Balázs – Bartók 1979. 35.

⁷⁵ Lendvai 1971. 38-39.

hangnemi érzést”, a másik tonalitását. Például a C-dúr az asz-moll hozzáadásával válik distancia-modellé”, ahogy ez a 7. ajtónál történik majd.⁷⁶

A hetedik ajtót a herceg nem akarja kinyitni. A herceg újabb szerelmi vallomását („Te vagy váram fényessége, / Csókolj, csókolj, sohse kérdezz”) Judit féltékenységből fakadó agresszív kíváncsisága szakítja félbe („Kit szerettél énelőttem?/ (...) Mondd meg nekem, hogy szeretted?/ Szebb volt mint én? / Más volt mint én?”) és egyben a gyanakvása töri meg („Tudom, tudom, Kékszakállú, / Fehér könnytó kinek könnye. / Ott van mind a régi asszony / Legyilkolva, vérbefagyva. / Jaj, igaz hír, suttogó hír.” Judit agresszív kíváncsisága itt a legerőteljesebb, szinte rögeszmés jellegű a múlt asszonyainak feltételezett szépsége miatt. Viselkedése a frusztrációs agresszióhoz áll a legközelebb. Csányi Vilmos szerint, ez a modernitás leggyakoribb és egyben legerősebb formájú agresszió-típusa.⁷⁷ Ranschburg Jenőt idézve: a mai pszichoanalízis az agressziót egy olyan mechanizmusnak véli, melyet a külső körülmények, a frusztratív helyzetek – egy célirányos viselkedés megakadályozásának vagy késleltetésének következményeként kialakult helyzetek – következtében jönnek létre és kifelé, a környezet felé irányulnak. Az agresszió keletkezésében a múltbeli tapasztalatoknak és a szociális tanulásnak rendkívül fontos szerepe van.⁷⁸ Judit célja itt Kékszakállú ellenállásának leküzdése. Rendkívül felerősödött kíváncsiságának agressziója rangsor-képző erővé válik, melyet Kass kiválóan érzékeltet az arányokkal, valamint a megváltozott dominanciát hangsúlyozza a tekintetek irányával is: Judit hatalmasra növesztett alakként felülről tekint a kép jobb sarkába helyezett hercegre. Amit Kass az agresszió hierarchia-képző látványával jelenít meg,⁷⁹ azt Bartók operája egy „hangnemileg dezorganizált résszel”. Mivel e ponton, a hetedik kamra felnyitása előtt, az „ellentét Kékszakállú és Judit között soha nem merült el ennyire, a cselekmény folyamán, a szerepek – mind motivikai, mind harmóniai arculatukkal élesen különválnak. A szerelmes férfit szárnyaló, melodikusan áradó zene jellemzi; Judit hízelgő szavai mögül viszont a számító, már-már kétségbeesetten fanatikus nő képe tekint ránk, dallama is – Kékszakállúval ellentétben – jellemző módon konokul egyközpontú: rögeszmeszerűen mindig csak a g-hanghoz tér vissza és ezt ismételteti (...).” A hangnemi dezorganizáltság a hetedik ajtó előtere, itt „az egész dráma érzelmi mélypontjára, legmegindítóbb ellentétébe lépünk.”⁸⁰

⁷⁶ Uo., 45., 47.

⁷⁷ Csányi 2000. 128.

⁷⁸ Ranschburg 2004. 94-96.

⁷⁹ Balázs – Bartók 1979. 37.

⁸⁰ Lendvai 1993. 96-97., 101.

A hetedik ajtó kinyitásakor „halk sóhajással becsukódik a hatodik és az ötödik ajtó. Jóval sötétebb lesz.”⁸¹ – Balázs szerzői intsrukciója szerint. Az ajtóból kiáramló „holdezüst fényben” láthatjuk a szereplőket. Judit csodálkozik, hogy élve találja az asszonyokat, magát „kopottnak”, koldusnak nevezi valamennyihez képest. A három múltbéli asszony a hajnal, a délidő, valamint az est úrnői, ők gondozzák a herceg kertjét, gyűjtötték a kincsét, és tették nagyvá birodalmát. Kass János Judit megjelenítéseinek korábbi színszimbolikájának megváltoztatásával, a fekete-kék-fehér színek használatával a 6. ajtónál, már előre jelezte a szemlélőnek a múltbéli asszonyok körébe való majdani tartozását.

Miután a harmadik asszony is visszamegy a hetedik ajtó mögé, folytatódik a folyamatos elsötétülés. Judit gyanakvése és féltékenysége révén is agresszívvá vált kíváncsisága miatt a herceg iránta érzett szerelmét nem ismerte fel, a feltétlen szerelem próbáját nem állta ki, emellett nem maradt hű önmaga által felállított és beteljesített eredeti feladatához, ’fényhozó’ szerepéhez sem. Így megváltozott sorsának szigorú rendjét már a herceg állítja fel. E szakasz „hangnemi egységét orgonapontok biztosítják, melyek egészhangú lépcsőön haladnak lefelé (...) összekapcsolva a fisz-pólust a c-ellenpólussal (...) a süllyedés azonban mintha csak azért menne végbe, hogy megteremtse a vég-ső apoteózis lehetőségét: „Szép vagy, szép vagy, százszorszép vagy, Te voltál a legszebb asszony!” (...)”⁸² Kass János az utolsó képen az éjszaka törvényes úrnőjét láttatja, az érzéki látványba felfogható eszmei kifejezést: „befejezés, apoteózis, a Judit koronája és palástja által sugallt arany s a mögé feszülő fekete zárja a reménytelen történetet.”⁸³

A zárójelenetben Judit agresszióját teljes mértékben semlegesítette a csoporthoz (asszonyokhoz) való tartozás „szabálykövetése”. Csányi Vilmost idézve e viselkedésformáról, mint az agresszió egyik fajta megszűnéséről: „Amikor az ember szabályoknak engedelmeskedik, lényegében egy elszemélytelenedett dominanciának engedelmeskedik, a domináns egyed helyébe egy, a csoport által érvényesített szabály lép, és a szubmisszív ember végrehatja a a szabályban megtestesülő utasítást.”⁸⁴ Judit engedelmesen beáll az asszonyok sorába, ezt nevezhetjük a „szabálydominancia” követésének. Az utasító, a parancskiadó e csoportra tekintve Kékszakállú, ő állítja be a rangsort is. Judit lesz az éjjel úrnője, egyben a legszebb és legékeesebb. Kass János hercegének kezében egy olyan korona van, mely ugyanakkor kalitka is, képi

⁸¹ Balázs – Bartók 1979. 39.

⁸² Lendvai 1993. 108.

⁸³ Kass 1994. 14-15.

⁸⁴ Csányi 2000. 136-137.

metaforaként oszcilláló, egyszerre jelképezve a nagyságot és a bezártságot. Judit elfoglalja helyét a többi asszony között a hetedik ajtó mögött, sorsa beteljesedett: a nő sorsa immár a férfié, a sötétségé, miáltal teljes sötétség borul a várra.

Az agressziót illetően a mesei alaphoz képest többszörös polaritásváltás történik szóban, képen, zenében: egyrészt a nő válik agresszívvé, melynek hajtóereje a kíváncsiság. A kíváncsiság agressziója először manipulatív, majd a teljes megismerés révén birtokló, végül frusztrációs jellegű. A mindent megismerni akaró női kíváncsiság agressziója eltorzítja a valódi megismerést (a nő nem ismeri fel valódi önazonosságát, 'fényhozó' szerepét és nem ismeri fel Kékszakállú szerelmének valódiságát sem), így megöli a megváltónak vélt szerelmet. Azonban éppen a szerelem vége által ismerhető fel majd e szerelem valódi formája és értéke.

Ahogy Isten is megtiltja a tudás fája gyümölcseinek leszakítását és a tiltás ellenére mégis elköveti az első emberpár az ősbűnt, ugyanúgy nyitja ki a tiltás ellenére a feleség Perrault-nál a tiltott kamra ajtaját, vagy Balázs misztériumjátékában Judit az utolsó két ajtót. Balázs-Bartók-Kass 20. századi Kékszakállú-történetében a büntetésként kiszabott halálítélet a feltétlen szerelemre irányul, áttételesen Juditra és Kékszakállúra. A büntetés eszköze, a megváltó szerelem megölője pedig, az agresszívvé vált női kíváncsiság. Ugyanakkor, némi vigaszként szerelmük halála mégis, egy műalkotás formájában, halhatatlan létet biztosít Judit számára a hetedik ajtó mögött, és mint a legékesebbként, igaz, egyként a sok között, betagozódik a herceg által felállított „rendbe”, az éjjel úrnőjeként. A világosságot hozó nő sorsa pedig az lesz, ami férfié: a sötétség.

A VIZUÁLIS MÉDIA ÉS AZ AGRESSZÍV ENERGIÁK RELÁCIÓI. LÁTÁSUNK IRÁNYÁNAK ÉS SEBESSÉGÉNEK MÉDIA ÁLTALI MEGHATÁROZOTTSÁGA

PUSZTAI VIRÁG

BEVEZETÉS

A média és az agresszió összefüggéseivel kapcsolatban az utóbbi 60 évben számos kutatás látott napvilágot, elsősorban médiapszichológiai vagy más, interdiszciplináris megközelítésben. Ma már lépten-nyomon találkozhatunk a két szó összekapcsolásával létrejött fogalommal, a *médiaagresszió* fogalmával, amelyet két teljesen eltérő jelenségre is használnak: egyrészt a média agresszióábrázolására, másrészt a média erőszakos megnyilvánulásaira, agresszorként való fellépésére értve. Mindkét témakörben a vizuális média termékei, azon belül elsősorban a mozgóképes média-tartalmak azok, amelyek a legerőteljesebb hatást kiváltják. A sokat emlegetett médiamanipulációs eszközök mellett érdemes figyelmet szentelni annak is, hogyan határozzák meg a mozgóképsorok látásunk irányát és sebességét. Feltevésem szerint napjainkban az agresszió egyik legnagyobb hatású, de kevésbé emlegetett megnyilvánulási formája az, amikor a média egy-egy látásmódot kényszerít a fogyasztóira, korlátozva ezzel a szabad, közvetlen tapasztalatszerzési lehetőségeiket és meghatározva gondolkodásmódjukat.

A MÉDIAAGRESSZIÓ ÉS A MÉDIAERŐSZAK FOGALMAINAK KÉPLÉKENYSÉGE

A média és az agresszió összefüggéseinek feltárásakor beleütközünk a képlékeny fogalmak problémájába. Hiába tekint vissza a diskurzus mintegy hat évtizedre, a médiaagresszió és a médiaerőszak fogalma még nem tisztult le kellőképp. A kettőt sokszor egymás szinonimájaként használják, holott – ahogy az agresszió és az erőszak fogalma közé sem lehet egyenlőségjelet tenni – úgy a médiaerőszak és a médiaagresszió fogalmát is érdemes megkülönböztetni.

Az erőszak fogalmát használhatjuk úgy, mint az erő megnyilvánulásának egy lehetséges módját. Olyan, előre eltervezett cselekményeket értünk alatta, amelyek másoknak szenvedést okoznak, illetve másokat fizikai erővel vagy hatalmi nyomással kényszerítenek valamire. Sokszor találkozunk azzal a felfogással, amely az erőszakot az agresszió direkt, közvetlen, okozati követ-

kezménnyel, pl. sérüléssel, testi vagy lelki fájdalommal járó megnyilvánulása-ként kezeli.

Az agresszió fogalma mindenképpen összetettebb, komplexebb jelenséget jelöl, de ez sem definiálható könnyebben. Mibenlétéről a szakirodalom folyamatos vitáknak ad helyet, hiszen nem egy bizonyos típusú, könnyen meghatározható paraméterekkel és jól reprodukálhatóan leírandó viselkedéssel van dolgunk, sokkal inkább egy nagy változatosságot mutató gyűjtőfogalomról.

A természet- és társadalomtudományok különböző ágai természetesen más és más megközelítésben próbálják definiálni az agresszió fogalmát. A demográfiai változásokból, a túlnépesedésből, a források kimerüléséből és a globalizációból fakadó társadalmi problémák felerősödése az agresszió fogalmát előtérbe helyezte a filozófiai gondolkodásban is. Walter Brugger Filozófiai lexikonában olvasható meghatározás szerint „az agresszió olyan viselkedést és ezt megalapozó érzelmi viszonyulást jelent, amelynek célja egy fenyegetőnek tartott tárgy elpusztítása, illetve valamely ellenállás leküzdése.”¹ A szócikk jelzi, hogy bizonyos elméletek az agressziót ösztönkésztetésekre, mások frusztrációkra vezetik vissza, megint más nézetek szerint pedig velünk született és tanult mozzanatok alkotják az alapját. A filozófiai antropológia abból indul ki, hogy az emocionalitás nem determinálja kifejezetten a cselekvést, hanem a természet a fejlődés folyamán olyan kultúrává alakítható, amely az erkölcsi célkitűzések érdekében lehetővé teszi az agresszió korlátok közé szorítását és irányítását.

A fogalmak természetesen nem csak a magyar nyelvhasználatban képlekenyek, ugyanez az összemosódás megfigyelhető a nemzetközi szakirodalomban is a *media violence* illetve a *media aggression* kifejezések kettősségében, noha a mindennapi társalgásban az előbbivel gyakrabban találkozhatunk.

A filozófia és a médiatudomány határterületén mozogva ez a fogalmi tisztázatlanság igencsak hátráltathatja a munkát. Tóth Péter etológus, médiakutató szerint a probléma talán feloldható, ha a definiálást egymástól elválasztva, az agresszió esetében természettudományi, míg az erőszak esetében szociokulturális keretben végezzük el, mindkét fogalmat újragondolva.²

A fogalmakkal kapcsolatos másik, igen nagy zavart okozó probléma az, hogy mind a médiaagresszió, mind a médiaerőszak fogalma alá (hiszen, ahogy arra korábban utaltam, ezeket sokszor szinonimaként használják) két teljesen különböző jelenséget is „besöpörnek”.

¹ Walter Brugger: *Filozófiai lexikon*. Budapest, Szent István Társulat, 2005. 42.

² Tóth Péter: A médiahatás-kutatás problémái: az agresszió és az erőszak rekonceptualizálása. In: *Médiakutató*, 2007. tél.

Az egyik jelenség a média erőszakábrázolása, vagyis az az eset, amikor a média bemutatja, közvetíti az agressziót. A másik, szintén igen szerteágazó kutatási témákat kínáló megnyilvánulás pedig az, amikor a média maga lép fel agresszorként, manipulálva az általa elérhető tömegek nézeteit és cselekedeteit.

Adott tehát két kifejezés és két különböző témakör, jelenség. Felmerülhet a gondolat, hogy az egyik kifejezéssel az egyik, a másikkal a másik jelenséget jelöljük, ám ha megpróbáljuk összekapcsolni a médiaerőszak fogalmát a médiában megjelenő erőszakkal, a médiaagresszió kifejezést pedig a média agresszorként való fellépésével szeretnénk azonosítani, gyorsan rájövünk, hogy ez korántsem ilyen egyértelmű. Hiszen a média nem csak az erőszakot, de az agressziót is megjeleníti, illetve fogyasztóival szemben nem csak agressziót, de erőszakot is kifejt. A továbbiakban e tanulmány – elkerülendő, hogy minden alkalommal mindkét fogalmat kénytelen legyen felsorakoztatni – a médiaagresszió kifejezést fogja használni, pusztán az agresszió fogalmának az erőszak fogalmához képest komplexebb volta miatt.

A MÉDIÁBAN MEGJELENŐ AGRESSZIÓ

A médiában megjelenő agresszió jelenségével kapcsolatban mintegy hat évtizedes múltra tekintenek vissza a különféle megközelítéseket alkalmazó kutatások. Folyamatosan készülnek felmérések, statisztikák, kimutatások. A média erőszakos megnyilvánulásai gyakori témái a hétköznapi társalgásnak is, legtöbbször szörnyülködés formájában. Még ha a tendenciák feletti sopánkodás többnyire álszent is – hiszen akik legjobban kárhozzátják a médiát, azok is többnyire aktív fogyasztói – indokolatlannak semmiképp nem mondható. Az Egyesült Államokban már az '60-as évektől megdöbbentő adatok láttak napvilágot. Egy 1968-as kutatás becslése szerint például egy amerikai fiatal 15 és 25 éves kora között átlagosan 13 400 ember erőszakos halálát nézi végig a képernyőn.³ Egy 1977-es vizsgálat szerint Sao Paolo-ban egy hétköznapi estén, hét csatornán 3 óra leforgása alatt 64 gyilkosságot, 38 lövöldözést, 7 nemi erőszakot, 22 verekedést, 3 rablást és 23 megfélemlítést, zsarolást mutattak be.⁴ A különböző évekből és országokból származó statisztikai adatokat hosszan lehetne sorolni.

³ A National Association for Better Radio and Television adatait Marcel Frydman közli 1993-ban megjelent *Télévision et violence* című könyvében. Frydman, Marcel: *Televízió és agresszió*. Budapest, Pont kiadó, 2004. 8.

⁴ Ranschburg Jenő: *Aggresszió a képernyőn*. In. Szávai Ilona (szerk.): *Tévé előtt – védtelenül? Tanulmányok a média hatásáról*. Budapest, Pont Kiadó, 2010. 11.

Amikor a médiában megjelenő agresszióról esik szó, a legtöbbször a vizuális médiára, azon belül is a mozgóképes anyagokra gondolnak, hiszen ezek közvetítik ma a legtöbb, és legkönnyebben dekódolható erőszakos mozzanatot. Mind a valóságot bemutató hírműsorokban, mind a fikció területén mozgó alkotásokban megjelenő agresszió része a mindennapjainknak. Utóbbiakat illetően már nem csak a horrorfilmek, thrillerek, krimik, háborús filmek vannak tele brutalitással és vérrel, de az akciófilmek, drámák, sőt, a romantikus filmek sem mellőzik teljesen az ilyen jeleneteket. Ahogy fejlődik a filmes technika, egyre könnyebb az erőszak természetes képi ábrázolása: a számítógépes animáció révén nem okoz problémát például a lőtt vagy szúrt sebek, levágott végtagok élethű megjelenítése.

Kezdetben leginkább a televíziót kárhoztatták: Mary Whitehouse például 1964-ben publikálta *Cleaning-up TV: From Protest to Participation* című pamfletjét, melyben arról értekezett, hogy a televízió a vallás nélküli modern társadalomban egyre terjedő erőszakot tárja a néző elé, így maga is hozzájárul a nyugati keresztény értékrend destabilizálásához, sőt pusztulásához.⁵ Napjainkban, amikor a hagyományos televíziózás kezd egyre inkább háttérbe szorulni, a videómegosztó csatornák, a mozgóképes anyagokat is közzétevő közösségi oldalak és a számítógépes játékok kapják a legtöbb kritikát.

A (vizuális) média erőszak- és agresszió-ábrázolásának megítélését illetően különböző nézőpontok léteznek. Vannak, akik évtizedek óta a vészharangot kongatják, és vannak olyanok is, akik szerint nincs akkora baj, hiszen az erőszak az élet része, természetes velejárója, és hiteltelen lenne a média, ha soha nem mutatná.

Az egyik elmélet szerint – melyet főleg a gyerekekre és a fiatalokra vonatkoztatnak – az erőszakos tartalmú képsorok felzaklatják a befogadót, akiben hatásukra agresszív energiák gyűlnek fel, amelyek szélsőséges esetekben utat találhatnak a környezetük felé. Albert Bandura már az 1960-as évek elején kísérletekkel bizonyította, hogy az agresszív modellek megfigyelése – akár élőben, akár a tévé képernyőjén – jelentős mértékben fokozza a tévéző gyermek agresszív késztetéseit.⁶ Később, már kifejezetten a televízióban megjelenő agressziót vizsgálva hasonló következtetésekre jutott Marcel Frydman is, hangsúlyozva az agresszív képsorok feldolgozásához, értelmezéséhez nyújtott (pedagógusi és szülői) segítség fontosságát.⁷

⁵ Whitehouse, Mary: *Cleaning-up TV: From Protest to Participation*. Blandford, 1967.

⁶ Bandura, A. & Ross, D. & Ross, Sh. A. ([1963] 1981) *Film által közvetített agresszív modellek utánzása*. In: Csepeli György (szerk.) *Csoportlélektan*. Budapest, Gondolat, 515–525.

⁷ Frydman, Marcel: *Télévision et violence*. Les Éditions Médicales et Paramédicales de Charleroi, Belgique, 1993.

George Gebner, a téma egyik vezető kutatója nem azt tartotta a média-erőszak legnagyobb veszélyének, hogy közvetlen módon erőszakot vált ki a befogadóból, hanem azt, hogy átalakítja, torzítja a világról alkotott elképzelésünket.⁸ Megkülönböztette a régi, például a népmesékben tetten érhető, szelektíven alkalmazott és dramaturgia által motivált agressziót a kereskedelmi céllal előállított, öncélú, ok-okozati összefüggésektől mentes ún. vidám erőszaktól, amely happy enddel végződik. Előbbi természetes része volt a mitológiáknak, a különféle népek mondavilágának – s mivel a médiát napjaink mitológiájának inkubátoraként illetve a szocializáció terepeként is felfoghatjuk, a megmagyarázott, következményekkel járó agresszió bemutatása (ahol az agresszor elnyeri méltó büntetését) társadalmi szempontból akár itt is hasznos lehet.

A témával kapcsolatos diskurzus általában két fontos kérdést szokott körbejárni. Az egyik kérdés, hogy attól nő-e az erőszakos cselekmények száma, hogy ilyen viselkedésformákat látunk a TV-ben, vagy azért van a képernyőn ilyen sok erőszak, mert ilyen a világ, ezt érzik a nézők hitelesnek és érdekesnek? A másik, szintén nehezen megválaszolható kérdés pedig az, hogy lehet-e a médiának erőszak-levezető hatása?

Van olyan vélekedés, mely szerint ha agresszív tartalmakkal teli filmeket nézünk, vagy olyan számítógépes játékot játszunk, amelyben le kell lőni, meg kell semmisíteni az ellenséget, azzal kiéljük agresszív hajlamainkat, és nem közvetítjük azokat hús-vér embertársaink felé. Az ún. katarzis-elmélet hívei szerint az erőszak szemlélése az agresszív késztetések alóli felszabaduláshoz vezet, szemben az ópiumelmélet hipotézisével, mely abban áll, hogy a médiában látott erőszak eltompítja az érzékeket, a befogadó érzéketlenné válik az agresszió megnyilvánulásaival szemben, így közönyössé válik a környezetében tapasztalható erőszakos cselekmények iránt is.⁹

Sokan felvetik azt az eshetőséget, hogy nem feltétlenül azért köti le a figyelmünket a médiában ábrázolt erőszak, mert valóban agresszívek volnánk, hanem azért, mert érzékenyek vagyunk a témára. Önkéntelenül is kutatjuk az agresszió mögött meghúzódó motivációkat, a társadalmi-közösségi felelősséget, latolgatjuk az agresszió lehetséges hatásait.

Stachó László és Molnár Bálint 2003-ban egy hiánypótló tanulmányban összegezték a média és az agresszió kapcsolatának kutatására jellemző elméleti és empirikus irányokat, átfogóan bemutatták a témában zajló tudományos vitát. Arra jutottak, hogy „az agresszió és a média kapcsolatának tuda-

⁸ Gebner, George: *A média rejtett üzenete*. Budapest, Osiris Kiadó & MTA–ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport, 2000.

⁹ *Film- és médiafogalmak kyszótára*. Budapest, Korona Kiadó, 2002. 264.

mányos tanulmányozásában ma is nagy szükség van a kutatások részletes és őszinte, nem dogmavezérelt bírálatára, s az elméletek, valamint az empiria hiányosságainak őszinte, nem a támadás vagy a vita elsődleges céljával történő kiemelésére.”¹⁰ Azt azonban a tanulmány is mutatja, hogy a jelenség kutatása igen népszerű, sokakat foglalkoztat, és az érdeklődés a jövőben várhatóan csak fokozódni fog.

A MÉDIA MINT AGRESSZOR

A médiaagresszió fogalmának másik megközelítése a fentínél lényegesen összetettebb és nehezebben megragadható. Ennek a megközelítésnek a kiindulópontja az, hogy a média akkor is felléphet agresszorként, ha éppen nem erőszakos tartalmakat közvetít, nem agressziót ábrázoló képsorokat vetít elénk. Az agresszió mindig valamilyen ellenállást igyekszik legyőzni, és ebben hatalmas eszköztár áll a rendelkezésére a fizikai erőszak legbrutálisabb megnyilvánulásaitól a finomabb kényszerítő eszközökig. A legkifinomultabb eszköz a manipulációnak az a formája, amikor az agresszió elszenvedője nincs is tudatában annak, hogy manipuláció áldozata. A médiára többnyire ez utóbbi jellemző. Sőt, az olyan eset sem ritka, hogy a fogyasztó tudatában van annak, hogy manipuláció áldozata, de mivel ez az állapot rövidtávon szórakoztatja, leköti őt, a hosszútávú következményekre nem gondolva zokszó nélkül kész „elszenvedni” azt.

Ha a médiaagresszióknak erről a formájáról beszélünk, akkor agresszió alatt természetesen nem az egyén sérelem- vagy kár okozására irányuló cselekedeteit értjük, melyek ösztönkésztetésekre vagy frusztrációkra vezethetők vissza. Jelen esetben egyfajta csoportos agresszióról van szó, amely inkább a jogi értelemben vett, militarista agresszióra emlékeztet, melynek célja egy közösség vagy terület szuverenitásának, függetlenségének letörése az agresszorként fellépő hatalom törekvéseinek megfelelően. Jelen esetben egyértelműen a közvélemény uralása, irányítás alá vétele jelenti a célt.

Felvetődik persze a kérdés, hogy a média maga az agresszor, vagy az újságok, televíziók, rádiók, internetes portálok csupán a hadtestek? Ha valamilye modern hadviselésről van szó, akkor ki irányítja a csapatokat? Erre nehéz választ adni anélkül, hogy összeesküvés-elméletekbe csúsznánk bele. Tanulmányok viszont Ben Haig Bagdikian amerikai-örmény médiaszakember fejtegetései, aki *The Media Monopoly*¹¹ című könyvében – amely nap-

¹⁰ Stachó László – Molnár Bálint: *Médiaerőszak: tények és mítoszok*. In. Médiakutató, 2003. tél.

¹¹ Bagdikian, Ben H.: *The Media Monopoly*. Boston, Beacon Press, 1983.

azzal vannak elfoglalva, lecseng a másik téma. Adott még a nézői a sztereotípiákra, előítéletekre alapozó ún. juxtapozíció, vagyis a kép és az azzal párhuzamosan elhangzó szöveg önkényes társítása. A rezonanciaeffektussal a média egyfajta rezgés-kényszer gerjeszt, amely továbbterjed más médiumokra és a közvéleményre: mivel a média formálta valóságkép sokszor összecseng a mindennapi tapasztalatokkal, a befogadó hajlamos az ismeretlen elemek elfogadására is. Az ún. főáramlat-hatás pedig valamely vélemény többségi véleményként való megjelenítését takarja: az ennek alávetett befogadó hajlamossá válik a többséginek beállított nézőponttal azonosulni még akkor is, ha az ellentmond a saját tapasztalatainak.

Az imént sorolt eszközök jól ismert, sokat vizsgált tartalmi megnyilvánulásai a médiaagresszióknak. Ezek mellett jóval kisebb hangsúlyt kapnak a kevésbé direkt, de a látásmódunkat hosszútávon befolyásoló, elsősorban a vizualításban megnyilvánuló eszközök. A médiaagresszió egyik megjelenési formája ugyanis a látás irányának és sebességének a meghatározása. A média megfosztja az egyént attól, hogy önmaga irányítsa a látását, ezáltal a figyelmét.

Természetesen az illúzióteremtés igénye egyidős a mozgóképpel, és a mozi, a filmek világa mindenki számára nyilvánvalóan és burkolatlanul irányítja a néző szemét. Ez önmagában nyilvánvalóan nem tekinthető agresszív megnyilvánulásnak, hisz a néző tisztában van vele, hogy irányítani fogják a figyelmét, azért ül le a vászon, illetve a képernyő elé. Az utóbbi egy-két évtizedben azonban jelentősen megváltoztak a médiafogyasztási szokások, a mozgóképek készítése, publikálása és élvezete életmóddá és elsődleges tapasztalatszerzési forrássá vált. Közben pedig hajlamosak vagyunk megfedkezni arról, mivel jár, ha nem mi látunk, hanem helyettünk látnak.

A média tapasztalatokat meghatározó szerepe már a XX. század elején is sokak számára nyilvánvaló volt. José Ortega Y Gasset *A tömegek lázadásában* leírja, hogy hirtelen megnövekedett a világ és benne az élet is. Arra következtetésre jut, hogy az élet ténylegesen egyetemessé vált: „az átlagember életébe tartalmilag az egész bolygónk beletartozik; és hogy minden egyén már szokásszerűen éli az egész világ életét. (...) Ha a fizika elve szerint a tárgyak ott vannak, ahol hatnak, ma a földkerekség bármely pontján megtapasztalhatjuk a legnyilvánvalóbb mindenütt-jelenvalóságot. A távolinak ez a közelsége, a távollevőnek ez a jelenléte mesés mértékben kiterjesztette életünk látóhatárát.”¹³ Ortega Y Gasset mindezt 1930-ban írja, ekkor már megkezdődött az ún. tömegsajtó kialakulásának időszaka, amikor (a fotó-

¹³ José Ortega Y Gasset: *A tömegek lázadásában*. Fordította: Scholz László. Budapest, Nagyvilág, 2003. 66-67.

reprodukciókban is bővelkedő) újságok egyre szélesebb rétegekhez jutnak el. A televíziózás még kísérleti stádiumban van, a filmhíradó azonban virágkorát éli. Mindazonáltal az idézett gondolatokat a televíziózás, majd az ún. újmédia elterjedése méginkább szemléletessé tette: a média juttat bennünket tapasztalatokhoz, a média segít nekünk (messzire) látni.

A LÁTVÁNY BEFOGADÁSÁNAK MÉDIA TEREMTETTE ÚJ MÓDOZATAI

A világ fenti értelemben vett kiszélesedését a tömegmédia tette lehetővé, főként annak vizualításra építő elemei. Az írott információ – legyen bár mégoly részletes is – az emberi fantáziát kell, hogy igénybe vegye ahhoz, hogy a távoli tárgyak a közvetlen közelünkben is megképződjenek. A fényképek, főként pedig a mozgóképfelvételek azonban élethűen, az objektivitás érzetét keltve idézik eléink azokat. A ma embere tehát kétféle módon fogadhatja be a látványt: Közvetlenül, amikor az adott jelenség ott van előtte, és azt a saját szemével látja, illetve közvetett módon, amikor a jelenség tőle távol zajlik, és a fotós, az operatőr kamerájának lencséjén át látja azt. Van-e különbség, mi lehet az utóbbi helyzet csapdája?

A mozgókép-rögzítési eljárások felfedezése, a vizuális média térhódítása előtt az ember csupán a közvetlen környezetéről, a látótávolságán belülre kerülő dolgokról tudott képi információt szerezni. Ha a látótávolságán kívül eső dolgok érdekelték, egész testét, teljes fizikai mivoltát az információszerezés szolgálatába kellett állítania. Helyet kellett változtatnia, hogy az őt érdeklő tárgyak, jelenségek közelébe jusson. Ahogy haladunk a múltból a jelen felé, ez a helyváltoztatás egyre kevesebb időt vett igénybe. A motoros közlekedési eszközök elterjedésével a földrajzi elmozdulás nagyságrendekkel gyorsabban mehetett végbe, így az egységnyi idő alatt begyűjthető vizuális impulzusok száma megnőtt.

A mozgókép megjelenése óta pedig már a térben sem kell elmozdulnunk ahhoz, hogy tőlünk távoli vidékek nyújtotta látványvilággal ismerkedjünk. Mióta majdnem minden háztartásban van televíziókészülék, a képi és verbális információk egyaránt az otthonunkba jönnek, a távirányító gombjaival még válogathatunk is közülük. A szervezés, a készülődés, az ábrázolás, az utazás felkészítő előzménye nélkül, pillanatok alatt átugorhatunk (például) egyik kontinensről a másikra. Otthonunk kényelmét élvezve, a fotelből, alkalmasint vacsora közben vagy italt kortyolgatva fogadhatjuk be az olyan vizuális impulzusok milliárdjait, amelyekhez korábban sokkal nagyobb energia-kifejtésre volt szükség. A most felnövekvő generáció tagjai pedig már nem csak otthon, a kanapén ülve nézik a mozgóképsorokat, hanem okostelefon-

juk, tabletjük segítségével jártukban-keltükben bárhol. (Sőt, nem csak befogadják azokat, hanem maguk is napi rendszerességgel készítenek és publikálnak a világhálón rövidebb-hosszabb videóanyagokat, amelyek a társaikkal való kommunikáció szerves részét képezik.)

A LÁTÁS IRÁNYÁNAK ÉS SEBESSÉGÉNEK MÉDIA ÁLTALI MEGHATÁROZOTTSÁGA

Néhány generációval korábban az emberek vizuális értelemben sokkal ingerszegényebb környezetben éltek. Sokan azt sem tudták, milyen látvánnyal, látványosságokkal kecsegtet a szomszédos település. Saját, szűkebb környezetüket viszont bizonyos értelemben sokkal behatóbban ismerték, mint a mai ember, hiszen több idejük, energiájuk és agyi kapacitásuk maradt a részletek befogadására, az aprólékos megfigyelésekre. Ismerték a talpuk alatt lévő földet, a csillagok járását a fejük felett, számon tartották a körülöttük sarjadó növények tulajdonságait. Ismereteik testközeli élményeken alapultak, tekintetüket és figyelmüket maguk irányították. A ma embere ezzel szemben más földrészek állatait is ismeri, de ezt az ismeretet a technikai eszközök közvetítik felé. Úgy lát, ahogyan azt a filmfelvételt készítő operátor kamerájának mozgása meghatározza számára. Ükapáinknak aligha volt alkalmuk például zebrát szemlélni, de megvolt a szabadságuk, hogy eldöntsék: jobbról balra, vagy balról jobbra mérik-e végig az állatvásáron a lovat. Ha akartak, közel mentek hozzá, vagy éppen néhány lépéssel eltávolodtak. Mi, kései leszármazottak a számos természetfilmes televíziócsatorna illetve az interneten elérhető mozgóképes tartalmak révén bármilyen egzotikus állatot megismerhetünk, de csak úgy, ahogyan megmutatják nekünk. A kamera vezeti a szemünket aszerint, hogy jobbról balra „svenkel”, vagy éppen kívülről befelé „zoomol”. Nem mi irányítjuk a megfigyeléseinket, hanem a mások által diktált iramban és irányban „látunk.” Annyit, amennyi belefér a kamera látómezőjébe. Ezt figyelembe véve pedig már nem nevezhetjük egyértelműen valóságűnek és objektívnek azt a képet, amelyet egy technikai eszköz közvetít a számunkra.

Látásunk iránya mellett annak sebességét is meghatározza, megszabja a vizuális média. Mivel termékei a széles tömegek számára készülnek, nem veheti figyelembe az egyéni igényeket. A befogadó nem maga dönti el, hogy mennyi időt tölt el egy-egy tárgy szemlélésével, és mikor lép tovább a következőhöz. Nem maga dönti el, hogy milyen tempóban járhatja végig a tekintetét az adott látványelemen, hanem kénytelen alkalmazkodni a felvételt készítő gép, illetve az azt kezelő személy diktálta sebességhez. E sebesség ráadásul egyre fokozódik, hiszen naponta számtalan mozgóképes médiatartalmi egység születik világszerte és küzd meg a befogadók figyelméért. E küzdelem azt

eredményezi, hogy egyre több látnivalót, egyre több és ezáltal egyre rövidebb snittet próbálnak ezekbe belekomponálni, gyakran gyors, klip-szerű vágástechnikával, hogy a néző figyelmét biztosan lekössék, az ne érezze unalmasnak vagy vontatottnak az anyagot. Azonban hiába tesszük ki magunkat vizuális impulzusok millióinak, sem a látószerveink felépítése, sem az agyunk képközlésért felelős része nem változik. Minél több képi impulzust fogadunk be egységnyi idő alatt, ismereteink annál felületesebbek lesznek.

Felületes ismeretekre, részleges, hiányos, kontextusából kiemelt vagy eltorzult információkra alapozzuk tehát tapasztalataink egy jelentős részét. A kérdés az, vajon mennyire határozza meg a véleményünket, gondolkodásunkat, mindennapi döntéseinket ez a tény?

A MÉDIA PSZEUDO-VILÁGA

Walter Lippmann már 1922-ben úgy vélte, hogy a tömegmédia álkörnyezetet iktat az ember és az igazi világ közé. Ez a fajta leegyszerűsített, vulgáris, az átlagember számára felfogható és használható világ azonban *pszeudo-környezet*, amely mesterséges burokkal veszi körül az embert és betüremkedik a közösség uralkodó kultúrájának értékrendjébe, nézeteibe.¹⁴ E gondolatok publikálása óta már napjaink átlagembere számára is világossá vált, hogy megkettőződött a világ. Az a valóságos környezet mellett, amely az elmúlt évezredek folyamán körülvette az embert, megjelent ez a bizonyos pszeudo-világ, amelyet ma sokan a *virtuális valóság* elnevezéssel is illetnek. (Noha e fogalom is még letisztulásra vár.) Elsőre ez utóbbi sokkal biztonságosabbnak és veszélytelenebbnek tűnik, hiszen bebarangolásához ki sem kell mozdulnunk otthonról. Ha azonban jobban megvizsgáljuk, nyilvánvaló, hogy éppúgy tele van agresszióval mint a hús-vér világ – ám ezzel a típusú agresszióval egyelőre még nem tudunk mit kezdeni.

A pszeudo-világ, a virtuális világ veszélyei nem sodornak bennünket közvetlen életveszélybe, rövid távon nem érezzük a hatásukat, ezért az olyan reakciók mint a menekülés vagy a szembeszállás – többnyire elmaradnak. Látjuk a ránk szegeződő pisztolycsövet, a felénk száguldó vonatot, az ugrásra kész, vicsorgó oroszlánt, az utcán felénk rohanó zombit, de meg sem rezzenünk, hiszen tudjuk, hogy ez csak illúzió. A játékokban meghalunk és feltámadunk, hiszen több életünk is van. A híradóban bemutatott bűncselekményekről, terrorakciókról, balesetekről ugyan tudjuk, hogy a valóságban történtek, de ezek sem érintenek meg bennünket különösebben, hiszen egy-egy nap számos

¹⁴ Lippmann, Walter: The World Outside and the Pictures in Our Heads. In. Public Opinion. New York, Harcourt, Brace and Co. 1922.

ilyet látunk. Ösztöneink épp ezért nem súgnak semmit, nem készítenek semmilyen válaszütemre. Az információszerezés, a tapasztalatszerzés és a kapcsolatépítés szempontból viszont próbáljuk erre a világra is a valós élet szabályait alkalmazni, és úgy mozogni benne, mint ha a valódiban lennénk.

Az *új médiamonopólium* című művében¹⁵ Ben H. Bagdikian rámutat: „Korunkban mindenki két világban él. Az egyik a természetes, hús-vér világ, amely a Homo sapiens megjelenése óta körülveszi az embereket.” Ebben a világban az ember végtelenül összetett variációkban, szemtől szemben kerül kapcsolatba más emberi lényekkel, és e találkozások során kialakult ösztönök befolyása alatt áll. „A másik világ, amelyben napjainkban a legtöbb ember él, a tömegmédia világa. Az emberi történelemhez mérve e világ új és szokatlan.” Bagdikian szerint az ember erre a világra is megpróbálja a hús-vér világ szabályait alkalmazni, a jelenségeket ugyanúgy kezelni, mint ha azokat a hús-vér világban tapasztalná.¹⁶ Ez érthető, hiszen a média az „olyan, mintha” érzetét kelti – olyan, mintha ott lennénk a helyszínen, olyan, mintha a saját szemünkkel látnánk a dolgokat. Egy nagyon lényeges különbség azonban van: A média világában valójában nem mi látunk, hanem helyettünk látnak. Az ott szerzett tapasztalatok a közvetlen empiriával szemben csupán közvetettek, így hitelességük kétségbe vonható. E különbségeknek kell tudatosulnia ahhoz, hogy minél többekből váljék tudatos és kritikus fogyasztó, és a médiaagresszió jelensége minél szűkebb körre terjedhessen ki.

Nem szükségszerű, de a lehetősége adott, hogy különféle gazdasági, politikai érdekcsoportok egy-egy csatorna, médiafelület fölött befolyást szerezzenek, és érdekeiknek megfelelő látásmódot kényszerítenek fogyasztóikra. E kényszerek lehetnek enyhék és ártalmatlanok, de akár agresszívek is.

Bizonyára a tudatos médiafogyasztóvá nevelés az egyetlen lehetőség a védekezésre, hiszen néhány lázadótól eltekintve nem valószínűsíthetjük, hogy a széles tömegek a csapdahelyzetet átlátva leköltöznek a világhálóról, hogy ismét saját testükkel tapasztaljanak, saját szemükkel lássanak.

ÖSSZEGZÉS

A média világában barangolva szerzett tapasztalataink elsöprő többségét napjainkban vizuális úton, álló- és mozgóképek látványvilágára alapozva szerezziük. E közvetett módon begyűjtött tapasztalathalmaz mértékében

¹⁵ Ez a mű az 1983-as *The Media Monopoly* című munka bővített, átdolgozott változata (Boston, Beacon Press, 1983.)

¹⁶ Bagdikian, Ben H.: *Az új médiamonopólium*. Fordította: Müller Ákos. Budapest, CompLex Kiadó, 2012. 11.

kezdi felülmúlni a hús-vér világban szerzett közvetlen tapasztalatokat, és e tény veszélyforrást jelenthet a világról szerzett benyomások feldolgozásának, strukturálásának zavartalanságára, az önálló vélemény kialakítására, ha úgy tetszik, a gondolkodás szabadságára nézve. A befogadó figyelmének irányítása, a látás irányának és sebességének megszabása az operatóri illetve a vágói munka révén egy olyan területe a médiamanipulációnak, amely napjainkban kevés figyelmet kap. Tekintetbe véve, hogy korunk embere minden napjainak egyre nagyobb hányadában néz mozgóképeket és „lát” így, a kamera lencséjén keresztül, ezzel a jelenséggel és ennek hatásaival mindenképp érdemes foglalkozni. Nem csupán azért, mert tömegek szakadnak el a természettől és szigetelődhetnek el a valóságos élményektől, hanem azért is, mert a tapasztalatszerzés folyamata egy külső beavatkozó számára bármikor könnyedén irányíthatóvá válhat, az agresszió egy rendkívül hatásos formája előtt nyitva meg az utat. Nem elhanyagolható kérdés az sem, hogy e látásmódbeli átalakulás milyen változásokat hoz a mindennapi gondolkodásban, milyen szellemi jövőkép adathat az emberiségnek a hús-vér világ és a média teremtette pszeudo-világ kettősségében, a virtualizálódó tapasztalatok erőterében.

***„Az agresszió arra irányul, ahonnan nem
várható ellencsapás.”***

AGRESSZIÓ A 60-AS ÉVEK VÉGÉNEK ROCKKULTÚRÁJÁBAN

CSEJTEI DEZSŐ – JUHÁSZ ANIKÓ

*„érc harsonák csöndítnek indulót,
mire a teljes tábor fölkiált,
hogy Pokol boltja megriad belé,
s túl megborzong a Zűr-hon, ősi Éj.”¹*

Jelen írásnak nem célja az agresszió fogalmi lényegének kibontása; a vizsgálódás tárgya inkább az, miért és miként lépett színre az agresszió egy speciális területen, a 60-as évek végének rockkultúrájában.

Az okok feltérképezéséhez először magukról a 60-as évekről kell pillanatfelvételt készíteni. Napjainkban, jó 50 év távlatából, megállapíthatjuk, a 60-as évek időszaka a modern kori Európa történelmében egészen különleges, mondhatni, páratlan pillanatot jelent; méghozzá olyat, mely – számos vonzó tulajdonsága ellenére – soha nem térhet vissza.

A jelzett évtizedre Európában elsősorban az jellemző, hogy a kontinens gazdasági szempontból ekkor már túljutott a második világháború által okozott pusztításokon, és olyan dinamikus fejlődésnek indult, ami szinte példa nélküli a modern kori Európa történelmében. Politikai szempontból a gazdasági fejlődést jótékonyan egészítette ki az enyhülés, az ötvenes évek erős hidegháborús légkörének háttérbe szorulása. Másrészt viszont a hatvanas évek még mentes volt azoktól a gazdasági válságjelenségektől is, amelyek már áthatották a hetvenes éveket. Első markáns jele ennek az energiaárak 1973-as robbanása volt. Így tehát a hatvanas éveket, mint köztes évtizedet, viszonylag jól körülhatárolható karakterjegyek illetik meg, és ezek pontosan leképeződnek az évtizedről szóló szakirodalomban.²

¹ John Milton: *Elveszett Paradicsom*. In: *John Milton válogatott költői művei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1978. 72. Fordította Jánosi István Az angol eredeti:

*„Sonorous metal blowing martial sounds;
At which the universal host upsent
A shout that tore Hell's concave, and beyond
Frighted the reign of Chaos and old Night.”*

² A korszak legjobb összefoglalását adja Arthur Marwick: *The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c.1958 – c.1974*. Oxford University Press, Oxford – New York, 1998.

A hatvanas évek egyik lényegi vonása, hogy az *ifjúság*, vagyis a háború alatt, valamint a közvetlenül utána született *fiatal korosztály* korábban nem tapasztalt jelentőségre tett szert. Demográfiai háttérét az ún. „baby-boom” jelentette, amely – csekélyebb mértékben ugyan, mint az Egyesült Államokban, de – a háború utáni Nagy-Britanniában is érezte a hatását. Csak egyetlen adat ennek illusztrálására: Angliában 1963-ban 800 ezer teenagerrel *több* volt, mint tíz esztendővel korábban. A háború alatt és az utána született személyek a 60-as évekre váltak nagykorúvá. S e megnövekedett létszámú generáció önmagában is jelentős súlyt és értéket képviselt.

Nos, e nagy létszámú fiatal korosztály helyzetére elsősorban az volt jellemző, hogy ez idő tájt gyakorlatilag nem létezett olyan külön *ifjúsági kultúra*, amellyel e generáció azonosulhatott volna. Egészen az 50-es évek végéig elevenen élt az a közkeletű elképzelés, hogy a felnőtt kor a lényeges, ugyanakkor a serdülőkor, a fiatalság korszaka meg afféle szükséges rossz, amelyen jobb minél hamarabb túlesni. Ennek megfelelően a divatban és a szórakoztatásban is a felnőtt társadalom által képviselt minták számítottak mérvadónak. A szórakoztatóiparban még erősen hatott a „fun for the whole family” elképzelése, amely a nagyszülőktől kezdve egészen az unokákkal bezárólag a kapcsolódás egységes sémáját kínálta. A BBC a korabeli könnyűzenei műsorokat, amelyeket napközben sugároztak, az otthonukban takarító és ebédet főző háziasszonyok kulturális színvonalához igazította.

Nos, a 60-as évek ifjúsági mozgalma épp ezt a „felnőtt-uralmat” támadta és vette célba. Megkérdőjelezték annak kizárólagosságát a rock megszületése szempontjából fontos Nagy-Britanniában éppúgy, mint a tengerentúlon, az Egyesült Államokban. A fiatal nemzedék – már pusztán jelentős létszámánál fogva is – érvényesíteni akarta és részben tudta is a maga értékpreferenciáit. Ezzel kapcsolatban Theodor Roszak, a 60-as évek ellenkultúrájával foglalkozó amerikai szociológus és történész, figyelemre méltó párhuzamról beszél; meglátása szerint: ahogyan a korai kapitalizmus idején a munkásság osztályöntudatra ébredésének elsődleges helyszínei a gyárak voltak, úgy a fiatalság meg az akkortájt kialakuló modern fogyasztói társadalom keretein belül mindenekelőtt az egyetemeken, főiskolákon ébredt nemzedéki öntudatra.³ (E nemzedéki együvé tartozást szövegezteti meg „klasszikus” módon a Who együttes 1965 decemberében megjelent *My Generation* című száma.) S e nemzedéki öntudat volt az egyik legfontosabb lendítőereje volt a 60-as évek mozgalmainak, bár számos vonatkozásban épp ugyanez a tényező magyarázza e mozgalmak hanyatlását is a 60-as évek végétől kezdve.

³ *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*. Faber, London, 1970.

Vagyis egy új és jelentős létszámú nemzedék kereste helyét a nap alatt. Ahogyan Jávorszkyék írják: „A tizenévesek soha többé nem akartak hasonlítani a szüleikre. Másként beszéltek, másként öltözködtek, másként viselkedtek, más zenét hallgattak, más bálványokat választottak, és hamarosan elkezdtek másként gondolkodni az őket körülvevő világról.”⁴

E ponton egy további fontos megkülönböztetést is kell tennünk. Amikor arról beszélünk, hogy a 60-as években felnövekvő új, fiatal nemzedék szembefordult a szülők világával, akkor nem csupán arról szólunk, hogy a szabadidő és a szórakoztatás világán belül szerettek volna egy, a saját ízlésüknek, preferenciáiknak megfelelő külön világot – szubkultúrát – létrehozni (voltak persze szép számmal olyanok, akik *csakis* ezt akarták), hanem arról is, hogy *magát azt a világot is*, amelyben az idősebb nemzedékekkel együtt éltek, szerették volna megváltoztatni. Ezért aztán a fiatalok *kulturális* (szubkulturális) mozgalmai, amelyek szemben álltak a korabeli kulturális establishmentnel, és új, ettől radikálisan különböző *ellenkultúrát* igyekeztek létrehozni, számos ponton összekapcsolódtak a kor *politikai* mozgalmával, melyek közül talán a legjelentősebb az az irányzat, amelyet *új baloldalnak* szokás nevezni. Másfelől azonban hangsúlyozni kell azt is, hogy bár az ellenkultúra és az új baloldal mozgalmai több ponton érintkeztek egymással, semmiképp sem tekintető azonos mozgalmaknak. Viszont az, hogy itt egymás mellett, részben egymástól függetlenül és párhuzamosan haladt két mozgalom – egy nemzedéki ellenkultúra megteremtésére törekvő kulturális mozgalom, valamint a társadalom demokratikusabb átalakításáért küzdő politikai mozgalom –, szinte egyedülálló jelleget kölcsönzött a 60-as éveknek.

Úgy véljük, az egyik összekötő kapocs az említett két terület között a jelzett évtizedben megszületett és egyben klasszikus korszakát élő *rockzene*. Maga e zenei irányzat egyrészt természetesen szórakoztatóipari termék volt, hiszen arra szolgált, hogy a fiatalok hétvégenként rockzenét hallgatva érezzék jól magukat, szórakozzanak, lazítsanak. Másrészt viszont már pusztán annak a logisztikai háttérnek a megteremtése is, amelynek keretei között kibontakozhatott e zenei irányzat, önmagában véve túlmutatott a szűkebb értelemben vett szórakoztatóipar világán. Meg kellett teremteni azokat a helyszíneket (klubokat, később koncerttermeket), információs csatornákat (rockújságok, rádió- és televízióműsorok), beszerzési központokat (lemezboltok), technikai eszközöket (hangszerek, erősítők, hangfalak stb.), melyek nélkül az egész nem működhetett volna. S e logisztikai háttérre épül rá az a gyakran politikai töltetet is hordozó mondanivaló, amelynek hatására százezrek, milliók moz-

⁴ Jávorszky Béla Szilárd – Sebők János: *A rock története 1. 50-60-as évek*. Glória Kiadó, Budapest, 2005. 109.

dultak meg. Elég, ha ennek kapcsán megemlítsük Bob Dylan, Donovan vagy Pete Seeger nevét.

A következőkben ezt részletezzük. Ám előtte még egy további fontos szempontra is fel kell hívni a figyelmet. Mégpedig arra, milyen jelentős különbségek álltak fenn Anglia (ezt az elnevezést az egyszerűség kedvéért használjuk, de legtöbbször Nagy-Britanniát értjük rajta), illetve az Egyesült Államok társadalmi-politikai, valamint az ezt részben leképező rockzenei világa között. Elemezzük e sort inkább az Egyesült Államokra jellemző sajátosságokból kiindulva! Az USA-ban a második világháború utáni évtizedek a fellendülés, a gazdasági prosperitás és jólét korábban soha nem tapasztalt korszakát jelentették. Itt már az 50-es évek második felében kialakult az, amit „fogyasztói társadalomnak” nevezünk. A mi szempontunkból súlya van annak, hogy a fiatal nemzedéknek – noha anyagi szempontból még erősen függött a szülőktől, s ez nem kevés konfliktus forrása volt – bőségesen elegendő anyagi eszköz, zsebpénze volt ahhoz, hogy a mindenkori divatnak megfelelően öltözzön, lemezjátszót, hanglemezeket vásárolhasson, bulikba járhasson, autóval, motorkerékpárral száguldozhasson. Mindez kiáltó ellentétben állt a szigetország anyagi-gazdasági helyzetével; itt a jegyrendszer bizonyos árucikkek esetében egészen az 1950-es évek közepéig létezett. Anglia volt a „világháborús győztesek közül a legnagyobb vesztes”, a súlyos bombázások miatt hatalmas volt a lakásínség. Enyhítésére évtizedeken át itt is olyan lélekölő lakótelepek épültek, mint amilyenek nálunk a 60-as évek elejétől. A háború alatt és közvetlenül az után született fiatalok zöme kifejezetten szerény anyagi körülmények között nőtt fel, keveset tudott költeni szórakozásra. Ebben csak a 60-as évek elejétől kezdve állt be jelentős változás.

Egy másik körülmény viszont a szigetország helyzetét tette kedvezőbbé. Arról van szó, hogy az Egyesült Államokra a jelentős gazdasági fejlődés ellenére is súlyosan hatott két tényező, amely az egész 60-as évekre rányomta a bélyegét; az egyik az afro-amerikai fekete közösség szegénysége és ebből következő elnyomott helyzete, a faji szegregáció. Ennek megszüntetéséért folytak a polgárjogi mozgalmak, élén az 1968-ban mártírhalt Martin Luther Kinggel. A másik pedig a véres vietnami háború, amely – a tömeges katonai behívások okán – elsősorban a fiatal korosztályt érintette érzékenyen. S erre a két alapkonfliktusra épült rá a többi: a hátrányos helyzetű kisebbségek – nők, homoszexuálisok stb. – emancipációjáért indított küzdelmek, az egyetemi reformmozgalmak stb.

Nagy-Britannia e szempontból teljesen más képet mutatott. A szigetország társadalmi életéből a két említett alapkonfliktus szinte teljesen hiányzott, legfeljebb csak rokonszenv-tüntetések formájában volt jelen. A konfliktus itt más téren jelentkezett: a hagyományosan konzervatív, merev társadalmi

hierarchia fokozatos lebontásában. Ennek megvalósítása azonban nem komoly társadalmi-politikai küzdelmek formájában realizálódott, hanem inkább ironikus, gyakran az öngúnyt sem nélkülöző, játékos elemekkel megtűzdelt módon, melynek során olykor azok is az új, átalakított establishment részévé váltak, akik korábban bírálták azt. S e különbség markánsan megmutatkozik akkor, ha az élen álló figurákat helyezzük egymás mellé – Bob Dylanre, valamint a Beatlesre utalva.

Kérdés, hogy ezek az átalakulások a kor rockzenéjében miként képeződnek le. Az Egyesült Államokban a rockzenének és a rockzenészeknek annyiban volt társadalomalakító hatása, hogy tekintélyes részük reagált, rezonált a politikai konfliktusokra. A létszámbeli többséget képező fehér fiatalok nagy részének korábban fogalma sem volt a fekete kisebbség zenei kultúrájáról, a blues és a rhythm and blues világáról, valamint arról az elnyomásról és szegénységről, amiről e zene már tudósított. S épp e zene megismerése révén ébredtek rá arra, hogy társadalmi változtatásokra van szükség. Vagyis a rock jelentős szerepet játszott a korábban igen erős etnikai korlátok és előítéletek lebontásában.

Angliában viszont ugyanez a zene más társadalmi rétegekben keltett erős visszhangot. Itt elsősorban azokra a szerényebb körülmények között élő munkásfiatalokra hatott, akiknek – az 1950-60-as évek bányászvárosaiban és ipari körzeteiben még ahhoz hasonló sors (nélkülözés, szegénység) jutott osztályrészül, mint amilyen az óceán túloldalán élő feketékre. S részben innen is van fogékonyosságuk, érzékenységük az említett zene és annak szövege iránt. Utalni kell még ennek kapcsán arra, hogy – 1964-1965-ben, az ún. British Invasion éveiben, amikor a Beatles nyomán számos brit rockegyüttes turnézott sikeresen a tengerentúlon – gyakran épp az említett együttesek voltak azok, akik az amerikai fehér fiatalok nagy többségét megismertették *önnön* zenei kultúrájukkal, értékes zenei múltjukkal. A 60-as évek fiatalságát gyakran szokták „lázadó nemzedéknek” nevezni. E minősítés csak akkor állja meg a helyét, ha megfelelő módon értelmezzük. Egy évtizeddel korábban, 1951-ben jelent meg Albert Camus műve, *A lázadó ember*. Ez a könyv erre az időre már széles körben ismert olvasmánnyá vált. Egy pillanatig sem állítjuk, hogy e mű foglalta volna magában a 60-as évek mozgalmainak titkos forgatókönyvét; azt viszont igen, hogy a lázadás kapcsán számos olyan gondolat fogalmazódik meg benne, amelyeket aztán a későbbi mozgalmakban is viszontláthatunk. Így például a kötet címét is adó fejezet első sorai így hangoznak: „Ki a lázadó ember? Olyan ember, aki nemet mond. De jóllehet elutasít valamit, nem tagad: olyan ember, aki igent mond első mozdulatával.”⁵ Vagyis a lázadás első megközelítésben nem azonos a pusztá tagadással, negációval. A

⁵ Albert Camus: *A lázadó ember*. Bethlen Gábor Könyvkiadó, h. n. 1992. 23. Fordította Fázsy Anikó

lázas, másrészt, az elnyomított, megalázott ember első olyan gesztusa, amellyel megvonja a határt korábbi állapota és a rákövetkező között – „eddig és nem tovább” –, és ezzel jogot formál a maga igazságának kimondására: „A lázadás mindig azzal az érzéssel jár, hogy valamiképpen és valahol igazunk van.”⁶ A lázadás, tágabbra vonva az említett gesztus körét, az ember öntudatra ébredését, öntudatosodását is magában foglalja. Valamint azt, hogy a lázadó kezdi látni, mások is hasonló helyzetben sínylődnek, mint ő. Felébred benne a *szolidaritás* érzése is. A következő híres idézet mindkét elemet tartalmazza: „A mindennapok megpróbáltatásaiban, mely sorsunk, a lázadás ugyanazt a szerepet játssza, mint a 'cogito' a gondolat rendjében: fő evidencia. De ez az evidencia kimozdítja az egyént magányából. Közhely, mely az összes emberre alapozza a legfőbb értéket. Lázadok, tehát vagyunk.”⁷

Camus e soraiban sok minden benne bujkál a későbbi 60-as évek éthoszából. A lázadás, mely ebben az évtizedben testet ölt, tehát nem pusztán elutasítás, tagadás, hanem sokkal inkább *tiltakozás*, *protestálás*, és ez fejlődött aztán önálló zenei formává a „*protest song*” alakjában. Azonban e tiltakozás az esetek legnagyobb részében *békés tiltakozás* volt, nem erőszakos, *agresszívnek* pedig végképp nem nevezhető. A 60-as évek legnagyobb része határozottan *agresszivitásellenes*. Épp az agresszivitásmentes lázadás, tiltakozás formáit próbálja felmutatni azzal az agresszív politikával szemben, amelyet a fennálló hatalom képviselt például az fekete kisebbség ellenében, otthon – az Egyesült Államokban –, illetve a vietnami háborúban, külföldön.

A 60-as évek derekának fő jelszavai – a zene mellett – a *szeretet* és a *béke* voltak. Körülöttük épült ki az évtized egyik legjelentősebb ifjúsági ellenkultúrája, a *hippi-szubkultúra*. Itt persze élesen el kell választani egymástól az életmódreformot, amit a hippie-szubkultúra képviselői hirdettek, a mozgalomra rátelepedett divat sallangjaitól. A béke és a szeretet jelszavai, valamint a szeretetteljes együttlét (a „be-in”) Krisztus evangéliumi tanításából éppúgy származhattak, mint a keleti vallásfilozófiákból (elsősorban a zen-buddhizmusból, ennek legjelentősebb hirdetője a napnyugati világban Alan Watts volt a 60-as években).⁸ Ha ezt az egész mozgalmat valamiképp filozófiai koordináták mentén kívánjuk elrendezni, akkor azt mondhatjuk, hogy indíttatását és céljait tekintve a napnyugati ember büszkesége, a karteziánus cogito, a racionálisan gondolkodó én-ember ellen irányult. A racionális gondolkodással a némi marijuanával vagy LSD-vel megtámogatott meditációt szegezte szembe, az „énnel” pedig a közösségi életet.

⁶ Albert Camus: *A lázadó ember*. Id. kiad. Uo.

⁷ Albert Camus: *A lázadó ember*. Id. kiad: 33.

⁸ Magyarul is hozzáférhető híres műve: *A zen útja*. Polgár kiadó, Budapest, 1997.

E szubkultúrának a 60-as évek derekán az Egyesült Államok nyugati partvidéke – elsősorban *San Francisco Height Ashbury* városrésze – adott otthont. Itt az évtized közepén élelmes busztársaságok városnéző szafari túrákat szerveztek abba a városrészbe, ahol a turisták úgy kaphatták lencsevégre az ott lézengő hippiket, akár Afrikában az odalátogatók a Serengeti-parkban a zsiráfokat. E jellegzetes friscoi hangulatot megörökítette több korabeli énekes és együttes is. Így például az Animals együttes a „San Franciscan Nights” című számban (1967 augusztus), avagy Scott McKenzie meglehetősen szirupos dala, a „San Francisco” (1967 május). San Francisco a későbbiekben mint kultikus hely, mint negatív vonatkoztatási pont jelentős szerepet kap ma a 60-as évek végének „agresszív” fordulatában is.

Nézzük meg a következőkben, milyen hullámokban terjedt tovább a rock a 60-as években! Az első jelentős hullámot kétségkívül a Beatles felbukkanása jelenti; s noha tény, hogy sokat merítettek a néhány esztendővel korábbi nagy zenei divatáramlatból, a rock and rollból, zenéjükre mégis inkább az jellemző, amit a szakirodalom „Mersey Sound” néven tart nyilván, vagyis az a hangzás, amely rajtuk kívül megfigyelhető számos más, Liverpoolból származó zenekarnál (pl. Searchers, Gerry and the Pacemakers stb.) is. Vagyis az erőteljes ritmika mellett meghatározó szerep jut a melódiának, valamint a vokális hangzásnak. Ez még – a korabeli szóhasználat szerint is – beatzene volt, nem pedig rock.

Ezt követte – és időben részben egybe is esett vele – a második hullám, mely inkább az amerikai rhythm and blues, illetve a blues hagyományához nyúlt vissza. Ennek az irányzatnak a Rolling Stones csapata volt jellegzetes képviselője – sokak szerint az ő megjelenésükhöz köthető a valódi rock megszületése és leválása a beatről –, aztán a Spencer Davis Group és olyan szofisztikáltabb bandák, mint amilyen a John Mayall vezetése alatt álló korai Bluesbreakers. E stílusirányzat az előzőnél keményebb, kihívóbb hangot ütött meg, de kifejezetten agresszív jellegűnek nem nevezhető még ez sem. Hangzásbeli élességét, érdességét nagymértékben tompította az a tágabb kulturális közeg, amelybe belenőtt: a pszichedelikus rock, amely olyan kiválóságokat dobott a felszínre, mint a Cream együttes, valamint a Jimi Hendrix Experience. Az a rocktörténeti korszak, amely Angliában a Beatlesszel vette kezdetét, a ’68 előtti időszakban a tetőpontra az ő zenéjükben ért el. Ez az irányzat, lényegét tekintve, ugyanazokat a kulturális kódokat közvetítette a hallgatóság felé, mint az első, legfeljebb ennek zenei artikulálása volt keményebb hangzású.

S most térjünk vissza egy pillanatra a társadalmi-politikai valósághoz! Mindaz a kritikai szembenállás és távolságtartás, mindaz az indulatos energia, ami a 60-as években felgyülemlett, az 1968-as év eseményeiben, a tüntetésekben, megmozdulásokban és a forradalmi retorikában teljesedett ki. Ez

az esztendő kétségkívül nemcsak a 60-as éveknek, hanem a múlt század második felének egyik legfontosabb időszakasza. Most azonban – a terjedelmi korlátok miatt – eltekintünk még a rövidebb összeggéstől is. Mindössze az egyik összefoglaló monográfia megállapítását idézzük. Ez dominánsan amerikai szemszögből, ugyanakkor helyesen ragadta meg a főbb csomópontokat. Ezt olvashatjuk: „1968-at négy történelmi tényező együttes jelenléte hozta létre: a polgárjogi mozgalmak, melyek akkoriban újak voltak és eredetiek; egy generáció, amely annyira másnak, annyira elidegenedettnak érezte magát, hogy az uralom összes formáját elvetette; egy háború, amelyet annyira egyöntetűen gyűlöltek szerte a világon, hogy kapóra jött az indítékokat kereső forradalmároknak; továbbá az, hogy mindez épp akkor történt, amikor a televíziózás nagykorúvá vált, ám még túlságosan új volt ahhoz, hogy úgy lehessen irányítani, szűrni és csomagolni a híradást, mint a mi korunkban”.⁹

Egy biztos: a 68-as mozgalmak leverésével szertefoszlottak azok a vágyálmok és utópisztikus elemeket is tartalmazó tervek, amelyek szabadabb és igazságosabb társadalom megteremtését tűzték ki célul. Illúzióknak bizonyult a feltételezés, hogy a fiatal nemzedék, pusztán a maga önjerejére, életkorából is eredő romlatlanságára, romantikus igazságkeresésére támaszkodva képes a maga arculatára formálni a társadalmat.

Természetes, hogy e hatalmas változások hatottak arra a rockkultúrára is, amely több szempontból is párhuzamosan haladt az eseményekkel, és gyakran a megmozdulások érzelmi töltetét adta. S ez így volt akkor is, ha csak nehezen lehetett észrevenni e változásokat, mivel azok belemosódtak a tágabb értelemben vett szórakoztatóipar kavargó világába. 1968 után olyan új zenei irányzatok jöttek létre, amelyek már adtak jelzéseket magukról korábban is, ám ez idő tájt nagymértékben felerősödtek.

Ennek kapcsán elsősorban Angliára kell figyelnünk, mely még a 60-as évek végén is megőrizte kvázi hegemon szerepét a rockban. A jelzett esztendőben két olyan irányzat jött létre, amelyek nem csupán ellentétei, hanem számos vonatkozásban kiegészítései is voltak egymásnak, de mindkettő ama csalódottságnak, kiábrándultságnak, sőt, az egyik esetben, annak az elkeseredésnek a terméke, amely 1968 után vált észlelhetővé. E két irányzat egyike a *progresszív rock*, a másik a *heavy metal*. S itt, ez utóbbi terepén, ennek sajátos világán belül válik meghatározóvá a növekvő *agresszió*.¹⁰

⁹ Mark Kurlansky: *1968. Egy év, amely felrázta a világot*. HVG Könyvek, Budapest, 2006. 14. Fordította Vida Edit és Szegedi Gábor

¹⁰ A következő áttekintés alapvetően két kiváló monográfiára támaszkodik: Edward Macan: *Rocking the Classics. English Progressive Rock and the Counterculture*. Oxford University Press, Oxford, 1997., illetve Deena Weinstein: *Heavy Metal: The Music and its Culture*. Da Capo Press, New York, 2000. A következőkben csak a pontos idézetek helyét tüntetjük fel.

A két irányzat születési helye is pontosan lokalizálható. A progresszív rock esetében e helyszín *Délkelet-Anglia*, a heavy metal esetében pedig *Birmingham* városa. Szociológiai szempontból viszonylag pontosan behatárolható, milyen volt e két körzet a 60-as években. Délkelet-Anglia, vagyis Kent grófság, Canterbury és környéke Anglia egyik fő intellektuális központjának számított, a fehérgalléros értelmiség területének. Itt a társadalmi különbségek viszonylag élesek voltak; a középosztályból származó fiatalok zömmel egyetemre jártak, műveltek, olvasottak voltak. S létezett még olyan kulturális megkülönböztető sajátosság is, amely az itt megfogánó progresszív rock zeneiségére is hatást gyakorolt. Hagyományosan Angliának e szeglete számít azon területnek, ahol messze a legerősebbek és legmélyebbek az *anglikán egyház* gyökerei. Az anglikán egyház zenei kultúrája – elsősorban az anglikán korális zene – pedig már gyermekkorban erőteljesen befolyásolta azokat a fiatalokat, akik épp innen kiindulva alapítottak együtteseket (*King Crimson*, *Genesis*, *Yes* stb.). Többen közülük – gyermekkorukban – kórusokban énekeltek.

Egészen más a helyzet Birmingham esetében. E város az északi iparvidék, a Black Country központjában fekszik, sőt akkoriban a brit nehézipar egyik fellegvára volt. Épp stratégiai fontossága miatt volt súlyos bombázásoknak kitéve a második világháborúban. Az itt felnövekvő gyermekeknek, mindenképp az azoknak, akik a világháború alatt vagy közvetlenül utána születtek, jó időre a nyomor vagy szűkös életfeltételek jutottak osztályrészül. A gyerekek a vasolvasztók füstjében, nagy kalapácsok dübörgése közepette nőttek fel. A bőrükön, tüdejükben érezték a füstöt és a fémeket – és ennek az őket eltöltő, fémes, metálos érzésnek adtak hangot később a zenéjükben is. S mondanunk sem kell – Délkelet-Angliától eltérően –, e régió tipikus *munkásvidék* volt. Itt a gyermekek legnagyobb része nem került egyetemre vagy főiskolára, hanem gyárakba ment dolgozni.

S e ponton még másféle értelemben is össze lehet hasonlítani a két várost, a korábban említett *San Francisco*, valamint *Birmingham* városát, illetve a két stílust. A fellelhető különbséget a következő táblázat illusztrálja:

SAN FRANCISCO	BIRMINGHAM
tengerparti, <i>napfényes</i> , délszaki, illatozó	szárazföldi, <i>ködös</i> , párás, füstös és bűdös
<i>puha</i> , lágy, békés	<i>kemény</i> , elkeseredett
ez lehetett a <i>pszichedelikus rock</i> bölcsője, de a heavy metalé soha	ez lehetett a <i>heavy metal</i> bölcsője, de a pszichedelikus rocké soha
ORGANIKUS , növényyszerű, „meleg”	MECHANIKUS , fémes, „hideg”

Mielőtt hozzákeденénk annak a kulturális kódnek a feltérképezéséhez, amit a heavy metal közvetít, röviden érinteni kell azokat a társadalmi viszonyokat is, amelyek igen komoly szerepet játszottak az irányzat kialakulásában. 1968 ugyanis nem csupán politikai értelemben volt korszakhatár. Itt arról van szó, hogy az az anyagi jólét, bőség, ami a 60-as évek korábbi szakaszában árasztotta el Nyugat-Európát – s így a szigetországot is –, s ami hirtelen megteremtette a „bőség társadalmát” (affluent society), az évtized végétől kezdve jelentősen mérséklődött. Angliában ebben az időszakban megkezdődött az ipar erőteljes leépítése, a dezindusztrializáció, s ez munkahelyek millióinak elvesztésével járt együtt. Lash és Urry adatai szerint (Moore idézi ezt a cikkében) a gyári munkásság foglalkoztatottsága az 1971-es 8 millióról 1984-re – tehát már Margaret Thatcher miniszterelnöksége idején – 5,5 millióra csökkent, s ennek kapcsán 2,5 millió gyári munkás vesztette el az állását. E drasztikus csökkenés elsősorban a bányászvárosokat és a nagy ipari körzeteket sújtotta leginkább, köztük Birminghamet is. A nevezett területen drámai módon csökkentek a szociális kiadások, a munkabérek, és megrendültek a jóléti állam (welfare state) pozíciói.

E radikális változásokra az érintettek többsége úgy reagált, hogy mindezt a *maszkulinitás* ellen intézett általános támadásnak tekintette. Hiszen az elbocsátottak legnagyobb része férfi volt, vagyis épp azok, akiknek a hagyományos patriarchális családmodell szerint gondoskodnia kellett a család eltartásáról. S ebben az időszakban épp e tradicionális modell roppant meg. A munkanélküliek aránya olyan méreteket öltött a 70-es évek elejétől, amelyhez foghatót korábban csak 1940-ben lehetett tapasztalni. Ráadásul e folyamattal párhuzamosan végbement az az átalakulás is, mely az *iparcikkeket* előállító társadalomból a *szolgáltatások* társadalma felé haladt. Felértékelődött a női munkaerő, épp a férfimunka rovására, és a munkaerőpiacon olyan értékek élveztek előnyt, amelyek inkább a női munkához kapcsolódtak. (Pl. a vevő vagy ügyfél kedves kiszolgálása, a sármos megjelenés stb.) S ezért, e szempontból a *heavy metal zenei irányzata*, mely végül is az említett változásokra reagált, *nem volt más, mint kísérlet a rockkultúrán belül arra, hogy helyreállítsák a méltóságában megsértett férfi imagét, maszkulinitását*. E törekvés pedig a férfiaság *kihívó*, olykor szinte *hetvenkedő* felmutatásában fejeződött ki, és gyakorta keményen *agresszív* formákat öltött. Így fest tehát a dolog a társadalmi változások felől nézve.

Ugyanakkor van egy másik olyan összetevő is, amely az agresszív maszkulinitás jelentőségét erősítette. S ez nem annyira társadalmi, hanem inkább kulturális eredetű. Összefügg azzal a szexuális forradalommal, ami a 60-as években teljesedett ki. Sokan kiemelték már ennek jelentőségét. Azt viszont jóval kevesebben, hogy az a szexuális felszabadulás, amely a 60-as években

ment végbe – értve ezen a szokások, erkölcsök fellazulását, a modern fogamzásgátló szerek rohamos elterjedését stb. –, jellegét tekintve erőteljesen maszkulin volt. Inkább csak a férfiak számára jelentett szexuális felszabadulást. A nők számára kezdetben és jó ideig csupán annyit, hogy mértéktelenebbül, „szabadabban” lettek kiszolgáltatva a machoista szexuális étvágnak. A lányok – épp „felszabadulásuknak” köszönhetően – nagyobb mértékben váltak a maszkulin szexualitás „tárgyává”, mint korábban. Gondoljunk csak a 60-as években széles körben elterjedt groupie-kultúrára! Viszont a helyzet összetettségét mi sem mutatja jobban, mint az, hogy – a hosszú haj, a test díszítése, a fülbevalók, ékszerek elterjedése stb. révén – e szexuálisan alapvetően maszkulin jellegű kultúrán belül megjelent egy feminizáló irányzat is. Még a hippimozgalom is meglehetősen kétarcú volt e tekintetben. Míg a ruházat, öltözködés területén jól megfigyelhető volt a feminin, sőt uniszex jelleg, addig a hippiközösségek megszerveződésében gyakran a maszkulin jelleg dominált. Egyes közösségvezetők körül olykor egész hárem alakult ki.

No, mármost, a 60-as évek végén kialakuló két rockirányzat – a progresszív rock, illetve a heavy metal – különbözőképpen viszonyult e feminizáló jelleghez. A progresszív rock magába fogadta, s megpróbált valamilyen egyensúlyt fenntartani a maszkulinitás és feminitás között – ez a zenéjükben is jellegzetesen kifejeződik. A heavy metal viszont erőteljesen és határozottan elutasította a feminitást, kizárólag maszkulin maradt. S ez nagyban hozzájárult a heavy metal zenei kultúra tónusának felerősödéséhez.

S most e két meghatározó rockirányzat kapcsán az általános zenei háttér, a források kérdését érintjük. Nos, e téren jelentős különbségek tapasztalhatók; ezek azonban mégsem jelentenek akkora távolságot, mint amekkorára első hallás alapján gondolhatnánk. A progresszív rock egészét – mint irányzatot – elsősorban annak alapján tartják számon, hogy ez hajtotta végre első ízben – és nem csupán egyes, elszigetelt számok, hanem az egész zenei irányzat szintjén – ama nagy zenei fordulatot, melynek során a rockzene elfordult a korábban domináns afro-amerikai blues- vagy rhythm and blues alaptól, és visszatért a klasszikus európai zenei formákhoz, dallamokhoz, harmóniákhoz. Ez kétségtelenül igaz; viszont utalnunk kell arra is, hogy szubdomináns formában azért megmaradtak a blues bizonyos elemei is. Tehát ez az összetevő sem tűnt el teljesen zenei világukból.

Ami viszont a heavy metalt illeti, ebben kétségtelenül sokkal erősebb a blues, a blues rock, illetve a pszichedelikus rock – mint forrás – jelenléte. De nem kizárólagos formában. Elég itt a nagy gitárvirtuózra, Yngwie Malmsteenre utalni. Ő kompozícióiban, szólóiban a heavy metálos hangzást jól tudta egyesíteni az európai zenei romantika előadói virtuozitásával, az arpeggiók alkalmazásával stb., s ezzel a *neoklasszikus metál* alirányzatának megalapítója lett.

Milyen képet is mutat akkor a heavy metal az agresszió mibenlétének, céljának, szerepének szempontjából? Nézzünk meg egy nyilatkozatot, amely a Manowar basszusgitárosától, Joey De Maiotól származik! Ő ezt mondja: „The whole purpose of playing live is to blow people’s heads off. That’s what we do; that’s the energy of this band, we’re out to kick ass. We’re out to turn our gear on and blast. *We’re out there to kill*. That’s what metal is. Anyone saying otherwise is not playing heavy metal”.

E megközelítés, mondhatni, telibe talál. Számunkra az említett idézet kulcsmondata, a keménymag a következő: „Azért vagyunk ott fenn a színpadon, hogy gyilkoljunk.” Tehát itt már nyoma nincs annak a tiltakozásba átnövő lázadásnak, ami a 60-as évek nagy részének rockkultúráját jellemezte. Itt már kifejezett agresszív viszonyulásról van szó, s ez nemcsak a koncerteken jelenik meg, és nem csupán a közönségre is sugárzik át, hanem – a kulturális kód több más eleme révén – bármire és bárkire, ami és aki az irányzattal kapcsolatba kerül. Most persze ellenvetésképp fel lehetne hozni, hogy ez az agresszivitás, úgy tűnik, háttérbe szorul például akkor, amikor egy heavy metal koncert végén a zenekar vezetője vagy annak menedzsere, a műsor-szervezőktől felmarkolja a gázsit, a bevétel zenekarra eső részét. Ámde mindez nem sokat változtat az agresszió alapvetőnek tekinthető üzenetértékén. Nos, mi húzódnak meg mindennek háttérben, különösképp abban az esetben, ha most ismét a kezdetekre, a 60-as évek végére és a 70-es évek elejére koncentrálunk?

Itt több összetevő és figyelemre érdemes elem is felmerülhet. Először is az, hogy a nevezett agresszivitás ama csalódásnak, elkeseredésnek zenei-kulturális kifejeződése, lecsapódása, amely a 60-as évek ifjúsági- és diákmozgalmainak kudarca – általánosabban fogalmazva, egy *generációváltás* kudarca – láttán töltött el egy egész nemzedéket. S e kudarc, az egész vállalkozás utópikusságának¹¹ keserű kudarca végül is 1968 után vált nyilvánvalóvá. Így egyet lehet érteni Deena Weinstein megállapításával, aki azt állítja, „a heavy metal egy elvetélt ifjúsági forradalom hamvai között született”.¹²

Másodszor, a heavy metal agresszivitásának kialakulásában szerepet játszottak azok a gazdasági-társadalmi változások is, amelyek a jelzett időszakban Angliában mentek végbe, erről korábban már szóltunk. Az említett agresszivitásban kifejeződik az az önérzetében, büszkeségében megsértett maszkulinitás is, amely az ipar leépítése, a gyárak és bányák bezárása, a szociális kiadások radikális megkurtítása stb. miatt éledt fel a közép-angliai munkásfiatalokban. Ne feledjük, a heavy metal irányzatának legelső zene-

¹¹ Az utópia természetrajzával kapcsolatban vö. Karl Mannheim könyvét: *Ideológia és utópia*. Atlantisz, Budapest, 1996.

¹² Deena Weinstein: Id. mű: 13.

karai (*Black Sabbath, Judas Priest*) birminghami eredetűek, s a zenekarok tagjai zömmel munkáskörnyezetből származnak!

Harmadszor, az agresszivitás kapcsán érdemes valamelyest szemügyre venni a tágabb világnézeti-ideológiai kereteket is. Kiváló tanulmányában Ryan M. Moore arra mutat rá, hogy a heavy metal megszületésében az átláthatatlanság tapasztalata és a kiszolgáltatottság érzése is jelen van, ez pedig a hirtelen társadalmi és gazdasági változások miatt alakult ki a fiatalok százazeiben, millióiban. Moore itt konkrétan az *eldologiasodás* (Verdinglichung, reification) jelenségére gondol; Marx tette először elemzés tárgyává, s később – Max Weber és Georg Simmel mellett – a fiatal Lukács György foglalkozott vele behatóan. Az eldologiasodás az a folyamat, melynek során az emberek közötti személyi viszonyok az emberek számára átláthatatlan és ellenőrizhetetlen dologi viszonyokká alakulnak, e viszonyok fölött már nincs hatalma az embereknek, ki vannak szolgáltatva nekik. Gondoljunk például a személytelen árupiacok vagy tőkepiacok lehengerlő erejére; hirtelen százmilliók életét tehetik tönkre anélkül, hogy az érintettek tisztában lennének azzal, mindez hogyan és miért történt; s e piacok mindenenk fölött álló, regulatív erejében a jelenlegi neoliberális közgazdaságtan – a múltból semmit sem tanulva – jelenleg is rendületlenül hisz. Az eldologiasodás az elidegenedés egyik megnyilvánulási formája. Ryan M. Moore e folyamat lényegét és közrehatását a heavy metal megszületésében a következőképpen ábrázolja: „Az eldologiasodás azt az érzést fejezi ki, hogy olyan folyamatoknak vagyunk kiszolgáltatva, amelyek, következményeiket tekintve, abszolút jellegűek és nyomasztóak, eredetüket tekintve viszont láthatatlanok és személytelenek. A heavy metalban az eldologiasodás megjelenítése megnyilvánul például abban, hogy a hatalom és a pusztítás társadalmi erőit úgy idézik meg, hogy azokat ember-telen és természetfeletti lényeknek tekintik; úgy vélik, a közönséges emberi lények nem képesek megérteni őket, és még kevésbé képesek szembeszállni velük. Ez az emberek tehetetlenségének kifejeződése a társadalmi-gazdasági erőkkal szemben, éppúgy, 'mint ama varázslóé, aki többé már nem képes uralma alatt tartani az alvilág erőit, melyeket, varázslat útján, épp ő hívott életre'.¹³

Továbbmenve: az eldologiasodás személytelen erői – épp rejtélyes, kifürkészhetetlen mivoltuk következtében – *személyes* alakot ölthetnek, olyan *sátáni, démoni* erőkké válnak, amelyeknek kiszolgáltatottjai vagyunk. Talán itt rejlik a kulcsa annak a *sátánizmusnak*, ami kezdettől fogva meghatározza a heavy metal mitológiáját. A rock persze, már ha az igazi rockról beszélünk, nem pedig annak silány szórakoztató zenévé züllesztett mutánsairól, mindig is valami-

¹³ Ryan M. Moore: „The Unmaking of the English Working Class: Deindustrialization, Reification and the Origins of Heavy Metal.” In. *Heavy Metal Music in Britain*. (Edited by Gerd Bayer.) Ashgate Publishing Ltd., 2009. 147-148.

féle szerződés volt a pokol, az alvilág erőivel. E szerződésnek a rockzenén belül az az példája, amit a rural blues valaha élt legnagyobb gitárosa, Robert Johnson kötött egy éjszaka az ördöggel, valamikor az 1930-as évek közepén a Mississippi állambeli Clarksdale mellett, a 49. és 61. út kereszteződésében. Ez napjainkban már a rocktörténet szent helyei egyikének számít. (Mellékesen szólva: látható, hogy a Faust-mítosz egyes elemei a rock történetében is megtalálhatók.)¹⁴ Nos, ehhez a hagyományhoz csatlakozik a heavy metal már szinte születése kezdetén, és ezt a hagyományt erősíti és teszi dominánssá.

Azonban a természetfeletti, sátáni erőknek való kiszolgáltatottság-érzés zenei megjelenítése a heavy metalban csak egyik oldalát jelenti az éremnek. Mert épp ebből fakad az ezzel ellentétes, másik tényező is: ha a jelzett uralkodó démoni erők semmiféle racionális eszközzel nem befolyásolhatók, akkor már csak egy lehetőség marad; a jelzett erőket még náluk is hatalmasabb mágikus erőkkel, pokoli praktikákkal lehet legyőzni, megroppantani. Vagyis a heavy metalban a sátánkultusz jelenléte egyrészt színre viszi a démoni hatalmaknak való kiszolgáltatottságot, valamint jelzi egyúttal az említett hatalmak alól való felszabadulás lehetőségét is.

Úgy véljük, e ponton annak a fordulatnak a kellős közepén járunk immár, ami az 1960-as évek végén ment végbe a rockkultúrában. Ha 1968 előtt a *béke és szeretet* volt a két fő jelszó, akkor ez – ez idő tájt – már a jelszavak is teljes ellentétükbe fordultak át, a korábbi irányszavak helyébe ekkor a *harc* és a *gonosz* került. *Isten* helyét pedig a *sátán* foglalta el. S épp ezen elemek jelennek meg különös plaszticitással a heavy metal által képviselt agresszivitásban. Ez az agresszivitás, melynek, mint láttuk, megvannak a maga okai, valósággal mellbevágó volt nem csupán a rockzene szűkebb világán belül, hanem a szélesebb társadalmi nyilvánosság körében is. A heavy metalt szinte kezdettől fogva két irányból támadták: mai szóhasználattal élve a *balliberális* oldal azért fordult szembe vele, mert féltette mindannak elvesztését, amit a 60-as évek mozgalmi érték el (antirasszizmus, a homoszexuálisok közösségének elismertetése, szexuális egyenjogúság, békeharc stb.). A balliberális oldal mindig is a hippiket érezte magához közel állónak. Ugyanakkor a heavy metalt jobboldalról is heves támadások érték, elsősorban a *keresztény-konzervatív* körök részéről; ők a hagyományos vallási értékek megrendülését féltették. Attól tartottak, a heavy metal zenéje a Gonosz megerősödését vonja maga után. (Mintha az a társadalom, amely e zenei irányzatot is szülte, nem lett volna már ezt megelőzőleg is épp eléggé gonosz...)

¹⁴ E témának szentelt kiváló tanulmányt Helen Farley: „Demons, Devils and Witches: the Occult in Heavy Metal Music. In. *Heavy Metal Music in Britain*. Id. kiad: 73-88.

Most nincs lehetőség annak részletes taglalására, hogy a gonosz milyen alakváltozatokban jelent meg a 60-as évek rockzenéjében. Csak egyetlen példát erre. 1968 júniusának elején, tehát a 68-as mozgalmak csúcspontján rögzítették a londoni Olympic Studios-ban a Rolling Stones együttes híres számát (*Sympathy for the Devil*). E számban Jagger hosszasan sorolja azokat a gaztetteket, amelyekben a Gonosz mindig jelen volt; mellékesen mondván, a párhuzamos történelmi eseményekre célozva, épp a felvétel napjai alatt, 1968. június 6-án lőtték agyon Robert Kennedyt is. Tehát a rossz, a Gonosz megjelenítése már itt is markánsan jelen van a rockzenében – és feltűnésében nem elhanyagolható szerepet játszott az is, hogy az előző évben, 1967-ben jelent meg angolul Mihail Bulgakov regénye, *A mester és Margarita*. Azonban az itt ábrázolt Gonosz még teljesen más, mint az, amely majd néhány év elteltével jelenik meg a heavy metalban. S e ponton ismét Ryan M. Moore szavait idézzük: „Az ördögöt félni és tisztelni kell, de ő nem az egyértelmű gonosz alakja, mert ama változás spektrumát is megszemélyesíti, ami fiatalok millióit hozta extázisba szerte a világon 1968-ban. Az ördög e dalban rokonságot mutat azzal az ördöggel, akit Goethe teremtett meg a Faustban, ahol a kísérletezés és a megsemmisítés elkerülhetetlenül összefonódik a kreatív pusztítás modern szellemiségével”.¹⁵ Ez az ördög tehát, a Goethe-utaláson túlmenően, a Rolling Stones-számban valami olyan funkciót tölt be, mint a tagadás, a negáció Hegel dialektikájában; szükséges mozzanat a termékeny továbbhaladás irányában.

Az a gonosz, démoni erő viszont, ami a heavy metalban jelenik meg, pl. a Black Sabbath korai számaiban, híján van e sajátosságoknak. Néhány esztendő leforgása alatt e vonatkozásban hatalmas változás ment végbe. A fiatal nemzedék körében a kiábrándultság lett úrrá; elveszett a reménye annak, hogy képesek lesznek majd saját felfogásuk szerint alakítani a világot. S ennek megfelelően a sátán is más alakot öltött zenéjükben; olyan legyőzhetetlen, pusztító erővé változott, amely csak a rombolást hozza magával, s amely fölött – miként ez a Black Sabbath *War Pigs* című számának záró strófájából kitűnik – még magának Istennek sincs hatalma. Az ördögi tagadás itt már nem átmeneti, hanem végérvényes, s épp ez kölcsönöz fokozottan agresszív jelleget e kifejezés módjának.

Mindaz, amiről eddig szó esett, még a heavy metal keletkezésének harmadik részösszetevőjéhez tartozik. Van azonban egy negyedik elem is, amely nélkül, ha előbb-utóbb ki is alakult volna a heavy metal, minden bizonnyal más zenei formát öltött volna.

¹⁵ Ryan M. Moore: Id. cikk: 150.

Ismeretes, hogy van egy jellegzetes, összetéveszthetetlen metálhang, egy olyan kísérteties, hátborzongató hangzás, amit rockzenekartól a korábbi időszakban soha nem lehetett hallani. Ez először a Black Sabbath korai lemezein jelent meg. Napjainkban már korántsem tűnik annyira újszerűnek, hiszen az új hangszínek előállítására szolgáló technika is hatalmas fejlődésen ment keresztül. Annak idején azonban sokkoló hatású volt. Mondhatni, ebben is megjelent valamilyen baljós, *agresszív* hang, mely kikökkenti az embert a rock szokványos akusztikus világából, s új valósággal szembesíti. Nos, e hangzás megszületésében valójában egy tragikus véletlen, egy tragikus baleset játszott jelentékeny szerepet.

Tony Iommi, a majdani Black Sabbath szólógitárosa hegesztőként dolgozott egy birminghami gyárban. Úgy volt, hogy Németországba mennek turnézni akkori együttesével, és a gyárban épp utolsó munkanapját töltötte. Délután már nem is akart visszamenni oda dolgozni, de édesanyja rábeszélte, menjen be. Mivel egy másik munkás hiányzott, olyan préselőgép elé állították, amelyet nem ismert. Ez is közrejátszott abban, hogy egy rossz mozdulat miatt a gép lecsapta jobb keze középső és gyűrűs ujjának utolsó ujjpercét. (Iommi balkezes volt.) Mindent telespiccelt a vér. Csontok álltak ki ujjai végéből. Úgy tűnt, Toni Iommi zenész pályafutásának egyszer és mindenkorra befelelgett. Ám ő példát merített egy hajdani dzsesszgitáros, Django Reinhardt esetéből, aki két ujjal tanult meg újból gitározni, miután egy tűzvészben több ujjja odaveszett, s így vált aztán minden idők egyik legnagyobb gitárosává.

Viszont ahhoz, hogy újból elfogadható módon tudjon zenélni, változtatásokra volt szükség, mégpedig egyrészt a használt gitár, másrészt saját kézcsönkja vonatkozásában. Közülük hármat emelünk ki:

1. Tony Iommi megolvasztott műanyagból készült kupakokat tett szétronsolt ujjai végére, s az egészet bőrrrel fedte be. Így ismét jól le tudta fogni a húrokat.
2. Extrakönnyű húrokkal húroztatta fel a gitárját; például bendzsó-húrokat használt, melyek könnyebbek voltak a hagyományos gitár-húroknál. Ez is megkönnyítette a húrok lefogását.
3. Három félhanggal lehangoltatta a gitárt, hogy a húrozat ne legyen olyan feszes, és könnyebben le tudja fogni. Ezért aztán a basszusgitáros, hogy szinkronban legyen vele, természetesen a maga hangszerét is áthangolta ennek megfelelően.

Nos, épp e változtatások következtében állt elő az a baljós, kísérteties, hátborzongató hangzás, ami aztán kifejezetten jellemezte a Black Sabbathot, s ami később etalonná vált a későbbi heavy metal számára.

Végül egy szinte kísérteties időbeli egybeesésre érdemes még felhívni a figyelmet; a Black Sabbath második nagylemeze, amely a *Paranoid* címet viselte, s mely ma már e műfaj egyik klasszikusának számít, 1970. szeptember 18-án, vagyis ugyanazon a napon jelent meg, mint amikor Jimi Hendrix – egy másik óriás – távozott az élők sorából. Ez az egybeesés tehát szinte szimbolikus műfajváltásnak is tekinthető a rock történetében: véget ért a pszichedelikus rock korszaka, és színre lépett az új irányzat, a heavy metal. A *lázas*, a *tiltakozás* zenei hangzását, amely a 60-as évek sajátja volt, felváltotta az energikus zenei *agresszió* korszaka.

Miután röviden áttekintettük a heavy metal – mint a 60-as éveket lezáró agresszív rockzenei műfaj – megszületésének legfőbb *okait*, szólni kell az agresszivitás e válfajának legfőbb *eszközeiről* is. Ehhez viszont figyelembe kell venni, hogy a rock általában véve – és ellentétben a klasszikus zenével – nem elemezhető pusztán az akusztikus hangzás alapján. Egy Haydn-vonós-négyes akusztikai értelme szempontjából teljesen mindegy, hogy előadása során a zenészek frakkba öltöznek-e, vagy pedig a 19. század elejének rizsporos, copfos, parókás jelmezeibe bújnak. A rock esetében viszont *komplex kulturális kód*ról van szó. Egyes elemei három terület köré rendeződnek: ez pedig a *szonikus* (vagy akusztikus), a *vizuális* és a *verbális* világ. S mivel témánk most kiemelten az *agresszió*, a következőkben annak kell nyomába eredni, hogy az *agresszivitás* miként mutatkozik meg e területeken. E világok maguk is összetettek, több momentumot foglalnak magukban. Az áttekintés során lehet majd arra is utalni, hogy a heavy metal „ikerpárja”, a progresszív rock milyen utat választott magának.

Szonikus világ:

1. *A hangsín:* e téren igen erősen kiütözik az *agresszivitás*. Mint ismeretes, a heavy metal folytatta azokat a korábbi pszichedelikus rocktörekvéseket, amelyek egyrészt a hangerő lehetséges maximális fokozásában, másrészt pedig a korábban is alkalmazott technikai eszközök (torzítás, feedback stb.) használatában voltak jelen. Ugyanakkor a zenei hang olyan új vonásokkal is gazdagodott, melyek azt megelőzően ismeretlenek voltak a zenében. Az egyik ilyen momentum, hogy a zenei hang átváltozott hódításra törő, sőt *támadó eszközzé*, akusztikus erőpróbává, amelyben egyrészt az irányzat *maszkulin agresszivitása*, ereje, dinamikája mutatkozik meg, másrészt pedig az, hogy e hangerő elviselése a befogadó részéről önmagában véve is komoly teljesítmény. A másik momentum pedig az, hogy a zenei hang megszűnik pusztán akusztikus minőség lenni, és – épp elemi ereje folytán – *taktilis* jelleget ölt magára; a hanghul-

lám a szó szoros értelmében véve mellbe vágja a hallgatót, aki találva érzi magát tőle.

Ezzel az elemi, maszkulin erővel szemben a progresszív rock igyekezett egyensúlyban tartani a maszkulin és a feminin jelleget. Egyrészt ez az irányzat is kihasználta az elektromos gitárban rejlő technikai lehetőségeket, másrészt pedig – a feminin jelleg hangsúlyozása végett – előszeretettel folyamodott az akusztikus hangszerekhez.

2. *Hangszerek*: e téren a heavy metal sokkal szűkebb spektrumon belül mozgott, mint a progresszív rock. Épp az agresszív hangzás biztosítása végett szinte kizárólagos maradt az elektromos gitár használata; maximum a billentyűs hangszerek alkalmazása engedélyezett még. A progresszív rock ezzel szemben – épp a feminin hangzás biztosítása érdekében – sokkal jobban támaszkodott az akusztikus hangszerekre (pl. a fuvola) vagy a billentyűsökre (pl. mellotron). Fontos szerepet játszott ebben – részben az anglikán hagyományból következően – a *pasztorális* zene, míg a heavy metal kizárólag a *technológia* felől közelít a zenéhez.

A ritmusszekció vonatkozásában annyit lehet mondani, hogy a heavy metal – épp az agresszív hangzás elérése végett – nagy jelentőséget tulajdonít a nehéz, súlyos basszus-riffeknek. Sokkal összetettebb lesz a dobfelszerelés is, különös jelentőségre tesz szert a nagydob. A progresszív rock is jelentősen kiszélesítette az ütőhangszerek készletét, de nem annyira a puszta hangerő és a ritmika szolgáltatában, hanem bizonyos hangulatok megidézésében; ezért kap nagyobb szerepet például a harangjáték, csengők, kolompok, faütősök, üstdobok stb. A különbség tehát itt is világosan kitapintható.

3. *Énekhang*: Amíg a progresszív rockban az énekhang több ponton visszanyúlt a korábbi anglikán zenei hagyományhoz – így pl. a korális zene vonatkozásában vagy a fejhangok használatában – addig a heavy metal inkább a blues rock tradíciójához kötődött, és azt vitte tovább. Döntő momentum lett az erőteljes, maszkulin hangzás, a kihívóan agresszív jelleg. A heavy metal énekesének viszonyulása a szólógitároshoz olykor emlékeztet arra a bifokális kapcsolatra, amit korábban a Led Zeppelin mutatott, de egészében véve az énekes is alárendelődik a zenekar összességének hangzásának. Ez az énekstílus nemcsak megengedi, hanem meg is követeli az olyan erős érzelmek kinyilvánítását – mint amilyen a fájdalom, a düh vagy az izgatottság –, és e tekintetben különbözik a punktól, amely kifejezetten az érzelementességre, a flegmatikusságra törekszik, viszont a heavy metal esetében az érzékenység, lágyág, finomkodás már nem megengedett.

Vizuális világ:

Ez rengeteg összetevőt foglal magában, így például a következőket: a zenekarok logóit, lemezborítókat, fényképeket, kítűzőket, pólókat; a helyszíni koncertek esetében pedig: koncertruhákat, fényeffektusokat, a színpadi elrendezést, végül pedig a videoklipeket. E gazdag tárházból most csak néhány elemet emelünk ki:

1. *Lemezborítók*: előjáróban megjegyezhető, hogy a lemezborítóknak a 60-70-es évek ún. LP-i (nagylemezei) esetében jóval nagyobb szerepe volt, mint a mai CD- vagy DVD-lemezek borítóinak. Nagyságuk, méretük miatt sokkal inkább alkalmasak voltak koncentrált vizuális üzenetek közvetítésére, mint az utóbbiak. Ennélfogva a hagyományos nagylemezek tasakjainak grafikája, szín- és formavilága a jelzett időben külön iparággá, sőt művészeti területté fejlődött. Egyes LP-k címlapját az együttesek gyakran a kor neves grafikusaival készítették el.
2. *Színek*: e vonatkozásban a heavy metal egyaránt szembeállítható a pszichedelikus, valamint a progresszív rockkal. Ez utóbbiakra – s főleg a pszichedelikus rock nagylemezeire – valóságos színorgia volt jellemző, a borítók a szivárvány minden színében pompáztak. Ezzel szemben a heavy metal színvilágában uralkodó szín a *fekete*; ezzel a vizuális üzenet is valamiféle komor, baljós jelleget ölt. Érzelmileg nem semleges hatásra tör, hanem éppenséggel izgalmat akar kiváltani, ill. az indulatokat akarja felkorbácsolni; fenyegető, *agresszív* erővé alakul át. A fekete mellett jelentős szerepet kap még a vörös szín is, melynek üzenetértéke hasonlít a feketéhez.
3. *Történetek*: a progresszív rock lemezborítói – eszmei üzenetüket és kivitelezésüket tekintve – Salvador Dalí szürrealista festményeire emlékeztető formákat öltöttek. A témákat illetően különösen kedvelt volt a science fiction, valamint a mitológikus témák megjelenítése; hol a technikai civilizáció fenyegető veszélyeire hívják fel a figyelmet (ELP – *Tarkus*), hol pedig dominál a vallási-liturgikus oldal, mintha egy szertartás színreviteléről lenne szó. S ennek kapcsán a művész gyakran a látnok, a próféta, a pap szerepkörét ölti magára.
4. Nos, ez az utóbbi oldal a heavy metal lemezborítóin is megfigyelhető, csak épp ellenkező előjellel; itt a fekete mágia szellemisége az uralkodó, a művész pedig nem a pap, a látnok, hanem inkább a sámán vagy egyenesen a sátán szerepében jelenik meg. A történetek a pokol erőit kívánják megidézni, a káosz szellemét terjesztik el, ebben az értelemben *liturgikus agresszióra* törekcsenek.

5. *Kitűzők, logók*: a jellegzetességek, a kulturális üzenetek még olyan apróságokon is láthatók, leolvashatók, mint a kitűzők vagy a logók. A heavy metalra e vonatkozásban nem a hajlított, hullámos betűképek jellemzők, ahogy pl. a pszichedelikus rockra – éspedig azért nem, mert e lekerekített betűképek puhaságot, gyengédséget sugallnak, hanem sokkal inkább jellemzők a szögletes, erős sugárzó, nyomtatott betűk, amelyek olykor a rúnaírásra, olykor pedig a gót betűkre hasonlítanak. A betűknek szögletesnek és vastagnak kell lenniük. Íme, még ezeken az apró azonosítási tárgyakon is áttűt az *agresszív* intenció.
6. *Kínézet*: ezzel az összetett területtel is csak az említés szintjén foglalkozunk. A heavy metal kezdetben átvett néhány elemet a 60-as évek ellenkultúrájának megjelenésmódjaiból – pl. kezdetben maradt a farmernadrág, a póló, valamint a hosszú haj –, de aztán ehhez hozzátette a maga jellemző sajátosságait. Fokozatosan elvetette a természetes anyagokból, pl. lenvászonból szőtt ruhákat, és előnyben részesítette a bőrből készült ruházatot (amelyet a korábbi rockerek öltöttek magukra), és kedvelte a még korábbi öltözetet is, amit először Marlon Brando viselt a *The Wild One* című filmben (1953). A bőrszerkő jól hangsúlyozta a maszkulinitást, a vitális erőt, mely több ponton érintkezett az erőszakkal, az agresszióval. Még később a bőrruha helyett előszeretettel alkalmazták az énekesek és a zenészek a szorosan a testhez simuló, szintetikus stretchruhákat, ezek jobban kidomborították az atletikusan kiképzett felsőtestet, az izomzatot.

Verbális világ:

ez szintén több elemből tevődik össze; nem azonos a számok szövegével, hanem ezen túlmenően magában foglalja az együttesek nevét, valamint az egyes albumok és számok címét is. A maga nemében ez is üzenetek átadására képes komplex kulturális kód:

1. *Az együttesek neve*: Deena Weinstein úgy véli, hogy valamely együttes nevének megválasztása legalábbis két célt szolgál: egyrészt piaci eszköz – vagyis azt a célt kell szolgálnia, hogy minél pontosabban segítsen beazonosítani az együttest a rajongók számára, másrészt pedig művészi vallomás is: kifejezi a zenekar – profán értelemben vett – hitvallását, művészi aspirációit.
E szempontból paradigmátikus az iskolaalapító zenekar, a *Black Sabbath* névválasztása. Először az Earth nevet viselték. Ezzel nemcsak az volt a baj, hogy a 60-as évek hippi esztétikáját tükrözte vissza, hanem az is, hogy létezett egy kabaréegyüttes is ugyanezen a

néven. Végül – egy fatális névcsere után – amikor olyan üzleti partira közvetítették ki őket, ahol a közönség keringők játszását várta tőlük, döntöttek úgy, hogy egyik számuk címét teszik meg az együttes nevévé. A „Black Sabbath” egyébként eredetileg egy akkoriban játszott brit horrorfilm címe volt. S szándékosan azért választották épp e nevet, hogy ily módon is leszámoljanak a 60-as évek „béke és szeretet”-kultúrájával, a „flower-power” világával; ennek helyébe az okkult és rejtélyes erőket, az ésszel megragadhatatlant kívánták állítani. Tehát ezt is provokatív, *agresszív* aktusnak lehetett tekinteni a maga idejében. A névválasztás tehát nemcsak a pusztá beazonosítást szolgálja, hanem keményhangú üzenetet is közvetít. A „Beatles” név még játékos-bohókás hangulatot áraszt, a „Black Sabbath” viszont az agresszivitást súroló fenyegetést érezteti. S e tettükkel – későbbi idők vonatkozásában – heavy metal zenekarok százai számára jelölték ki a névválasztás útját.

2. *A szövegek:* e területtel, helyszűke miatt, csak érintőlegesen foglalkozunk, ugyanis egy roppant összetett kérdéskörrel van szó. E vonatkozásban is érdemes lesz majd rövid összehasonlítást tenni a progresszív rock korai szakaszával.

Az első különbség, hogy a progresszív rock szövegei általában kerülnek a direkt politizálást; kivételt talán a *Pink Floyd* nagylemezei jelentenek ebből a szempontból. Ha mégis megjelenik olykor a szövegekben a politika, az csak közvetett, szűrt módon van jelen. A heavy metal ezzel szemben sokkal érzékenyebben reagált az időközben végbement társadalmi és kulturális változásokra, tehát itt adott esetben közvetlenebb, nyersebb megközelítésnek vagyunk szem- és fültanúi, s ezek alkalmasint az agresszív elutasítás, tiltakozás szintjét is elérik.

A szövegek témáit illetően szintén vannak hasonlóságok és különbségek is. Így például mindkét irányzatban nagy szerepet játszanak a különböző mitológémák, fantasztikus történetek, a science fiction bizonyos elemei. A különbség abban mutatkozik meg, hogy a progresszív rock esetében e témák öncélúak, nem készítetnek állásfoglalásra, legfeljebb elgondolkodásra sarkallhatják a hallgatót. Illusztrációként felhozható például a *Genesis* együttes *Foxtrot* című nagylemezéről a *Supper's Ready* című, csaknem 23 perces, több tételből álló szvit, mely Edward Macan szerint nem más, mint az Újtestamentum egyik könyvének (János Jelenésekről) rockváltozata. Nos, a heavy metalban ilyen szofisztikált mitológiai történetekkel nem találkozunk, vagy csak jóval ritkábban. Jelentősebb szerepet kap viszont

egyrészt a mítoszokban foglalt erőszak, gonoszság hangsúlyozása, az, hogy ezeknek az okkult erőknél ki vagyunk szolgáltatva, másrészt pedig az az óhaj, törekvés, hogy mi magunk is mágikus praktikákat alkalmazva próbáljunk szembeszállni az említett erővel.

A másik közös téma, hogy elutasítják a hideg, technológiai társadalmat. A korai progresszív rockegyüttesek közül ennek nagyszabású feldolgozására az *ELP* vállalkozott *Tarkus* című nagylemezén. Olyan félelmetes gépszörnyet ábrázolnak itt zenei eszközökkel, mely már kicsúszott az emberi ellenőrzés kezei közül. A heavy metal korai darabjait vizsgálva megállapítható, hogy a *Black Sabbath* volt az az együttes, mely célul tűzte ki az elidegenedett technikai világ bírálását (*Iron Man*), ámde kisebb léptékben, vetületben, zeneileg viszont erőteljesebben, a feldolgozás agresszív elemeit sem nélkülözve.

Összefoglalva megállapítható, hogy a 60-as évek végén jelentős fordulat következett be a rockkultúrában, s ebben ismét Anglia játszott a főszerepet. E fordulat egyik következménye a heavy metal irányzatának színrelépése volt, mely részben tagadása, részben pedig radikális továbbvitele volt a 60-as évek zenei kultúrájának. A tagadás egyik jellegzetes formája az agresszivitás megjelenése, s ez élesen ellentmond a „béke és szeretet” korábbi jelszavainak. A rock világán belül új, agresszív irányultságú szubkultúra képződött, s a rájuk jellemző agresszivitás a rock kulturális kódjának mindhárom területén (szonikus, vizuális és verbális világ) egyaránt jól megfigyelhető.

„A szocialista nevelés céljait elválaszthatatlanul egybekapcsoltuk a háborúéval. A tűzben öntudatra ébredt eszmék erőteljesen és mindenkorra beépülnek.” (Lev Trockij: *Életem*)

Ha valaki az erőszak-témákkal foglalkozik, aligha kerülheti meg Georges Sorel híres könyvét, a *Gondolatok az erőszakról*. A következőekben összefoglalunk néhány olyan felvetést, amely nem annyira a proletár-erőszak és a szocializmus világtörténelmi összefüggésének a kérdéskörével foglalkozik – ez volt ugyanis Sorel legfontosabb elméleti paradigmája –, hanem azokkal az általánosabb jellegű megállapításokkal, amelyeket Sorel az erőszakról tett. Ezek váltak ugyanis mindazoknak a törekvéseknek a kiindulópontjává, amelyek az állam erőszakos eltüntetését tették meg végcélként a különböző ideológiákat valló mozgalmak és csoportosulások számára. Egy állam megdöntése kétségtelenül maximális erőszakot jelent, ilyen jellegű hatékony akarattervényesítést valamilyen erre a célra megszerveződött társadalmi csoport részéről. Az erőszak ideológéma és filozoféma lett és mint ilyen *értelmi tényező*, a társadalmi viszonyoknak és a történelemnek a *rendező-elve*. A manapság a világban tapasztalható – több típusba sorolható – erőszak-folyamatok alapján véve arra az elképzelésre vagy meggyőződésre épülnek, hogy az erőszakkal valamit meg lehet oldani, és ez még akkor is így van, ha magának a valaminek a tartalmára a folyamatokat kezdeményező erők nem tudnak pontos választ adni. A formális háború stratégiái éppen a 90-es évek végétől kezdődően hangsúlyozták, hogy a folyamatok lezárása utáni időszak megtervezése nélkül az erőszak (formális háború) értelmetlen. Az erőszaknak van tehát egy idődimenziója, amelynek szekvencialitását átlátni és voltaképpen uralni, megtervezni, nehezebb, mint magát az erőszakcselekményeket kivitelezni. Az erőszak ilyen értelemben nem lehet *action gratuite*, spontán fenntartható folyamatok összessége, mert azok önmagukban olyan káoszt, *rendetlenséget* eredményeznek, amelyben a mindenoldalú aktorok túlélése is kétségesse válik. Az erőszak tehát csak az idői koordináták pontos ismeretében lehet értelmi tényező, a hatásmechanizmusok ismerete elengedhetetlen a folyamatok uralása szempontjából. Az idődimenzió szempontjából egy sajá-

* Az *erőszak mint értelem* címmel közölt tanulmányom A *jelenlétről* című kötetemben jelent meg. KOMP-PRESS, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1997. 63-77. Ezt a dolgozatot ama folytatásának szánom.

tos ellentmondást képezett ki Georges Sorel. Egyrészt hangsúlyozta, hogy a jövőt nem lehet tudományosan előre látni, ezért a történelmi elbeszélések mintájára nem is szabad hipotéziseket gyártani. Van azonban egy olyan jövődimenzió, amelyet értelmileg igenis be lehet látni és bizonyos módon uralni is, időben meghatározatlan jövők konstrukcióját kell létrehozni, amelyek a praktikus cselekvéseinknek egy adott típusú realitást biztosítanak. Ezek a gondolatok Szent Ágoston szellemében vannak, aki a jövővel kapcsolatos projekciókat reális cselekvési dimenziókban láttatta.

MÓDSZERTAN

A *Gondolatok az erőszakról* szabálytalan mű, nem követ, nem követhet valamilyen konzisztens társadalomtudományi logikát², hiszen egy cikkgyűjtemény az alapja. Az első kiadáshoz fűzött *Előszavában* Sorel azt jelezte, hogy nem törekedett az erőszak exhauszív bemutatására, és a *Divenire sociale* hasábjain megjelent cikkeinek inkább gondolatébresztő jelleget szánt. Egy-egy terv nélkül írt és nem volt szándékában didaktikus jelleggel felruházni a könyvét. Később is ezt az álláspontját hangsúlyozta. Nem akart könyvet írni – jelezte a Daniel Halévyhez írott levelében, könyvének *Bevezetésében* –, amikor a *Mouvement socialiste*-ben közzétette cikkeit. Ezekkel a kijelentéseivel ellentétben viszont nagyon sok helyen tett módszertani észrevételeket, amelyeket nagyon is meg kell fontolni, amikor téziseit jellemezzük. Itt nem állt szándékunkban egy pontos filológiai analízis elvégzése, nem ez tanulmányunk célja: Georges Sorel képzett és nagyon is éles eszű gondolkodó volt, aki hangsúlyozta, hogy egyrészt nem ért egyet a francia tudósok steril intellektualizmusával és ezzel szemben a társadalmi folyamatokban megmutatkozó tényyszerűségekre alapoz.

A MARXI MODELL

Elméleti munkásságának alapja a marxi társadalom- és történetfelfogás, a világméretű osztályharc koncepciója volt. (Néhol a marxi szempontokat is korrigálni kívánta.) Végezetül pedig az erőszaknak a metafizikáját kívánta

² Fontosnak tartjuk itt megjegyezni, hogy a hihetetlen, szerteágazó és nehezen összefogható utalásrendszer (történelmi tényekre, szerzőkre, politikusok nézeteire) nagyon is átláthatóvá válik, ha figyelmesen követjük az egyes fejezetek elején álló tartalomjegyzékek tematikus összefoglalásait. Sorel maga nagyon is tisztában volt műve gondolati szerkezetével és átláthatóvá is tette azt. Ez azonban nem jelenti, hogy az értelmezés során ne kellene bizonyos gondolataira nem az írásmű szerkezeti logikája szerint hivatkozni.

nyújtani, mint az erőszakjelenségeket egységes rendszerkeretben és alapokon értelmező, valóban reflexiós kategóriákat. Másik forrása Bergson filozófiája volt. Ennek a mentén olvasta és értelmezte a művet Hannah Arendt is, aki a bergsonista *élan vital* hatását vélte felfedezni abban, ahogyan Sorel minden erőszakjelenséget végül is az életfolyamat, az életharc szükségyszerűségeinek a gondolati logikájába utalt³.

Művének bevezető részeiben Sorel analitikusabban is viszonyult az általa választott operacionális fogalomhoz: *erőszakos cselekedetek*ről írt, amelyek megmutatják, hogy a társadalmi béke voltaképpen illúzió, avagy egy osztály (a burzsoázia) félelmének és tehetetlenségének a kifejeződése, de amely erőszakos cselekedetek mindig is hozzátartoznak a társadalmi együttélési alapformákhoz. Éppenséggel felfedik az alapformákban rejlő illuzív töltetet. Az erőszak alapformájának az *összeesküvést* tartotta, mely ugyanakkor a *forradalom* alapformája is. Az erőszaknak fontos megnyilvánulási formái az *egyéni merényletek* is, amelyekkel kapcsolatban felmerül az erőszak *hatásvizsgálatának* a kérdése. „Minden erőszak alkalmazásával járó konfliktus ily módon elővédharccá válik – hangsúlyozta –, és senki sem láthatja előre, hogy mit eredményeznek az ilyen nagy csatározások;”⁴ Ezzel kapcsolatban érvényes az a gondolati alakzat, amelyet *mítosz*nak és ilyen értelemben gyakorlati érték híján levőnek tart tartott, hogy tudniillik „a sztrájkolók valójában azt remélik, hogy kezdetét veszi a nagy *napóleoni ütközet* (amelyik végleg eltiporja a legyőzötteket).”⁵ És ebből származott a szintén illuzív következtetés: „Így születik meg a sztrájkok gyakorlatából a katasztrofális forradalom fogalma”⁶ Ennek következtében gondolták úgy végül a jelen kor francia forradalmárai, hogy az általános sztrájkok meg fogják semmisíteni a tőkés rendszert. Ennek a forradalmár éthosznak a megsemmisítésére találták ki a tőkések a szociálpolitikát, amelynek a segítségével pacifikálni vélték a forradalmi hevületet és indulatot. A szakszervezeti vezetők élni tudtak a *munkáserőszaknak*, a *lázadó erőszaknak* a nyomásgyakorló erejével, amely végül is a közvetlen és forradalmi módszer elméletében és gyakorlatában öltött testet. Ezek nagyon fontos tények és összefüggések, amelyek befolyásolták az események menetét, azonban pusztán ezekből és ennyiből a rendszerszintű összefüggéseket nem lehet megérteni. Ezeknek az értelmezését a kapitalizmusnak az elemzésével kell elvégezni és abba ágyazni. Itt Sorel a legortodoxabb (didaktikus) módon nyúlt a marxi osztályelmélethez. Az alapvető tény itt a két ellentétes osztály

³ Vö: Hannah Arendt: *On Violence*. New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 1969.

⁴ Sorel: i.m. 65

⁵ Uo.

⁶ Uo.

léte. (A sokat hivatkozott marxi dichotomikus tétel és modell.⁷) A proletariátus nem elsősorban azért nyúl a lázadáshoz, mert érdekeivel ellentétes módon használják ki eleven munkaerejét, hanem mert – eszmei tényezőkről van szó –, felismeri, hogy jövője a szocializmushoz kötődik és a szocializmus „emlékezetébe vésvé a forradalmi eszmét, felkészíti őt az ellenséges osztály megsemmisítésére.”⁸ A *proletárerőszak* a kezdeti szinten visszakényszeríti a munkáltatókat eredeti szerepükbe, és visszaállítja, láthatóvá teszi az alapvető antagonizmust, amelyet a demokratikus látszatok elfednek. A proletárerőszakban látta Sorel az eljövendő forradalmak biztosítékát, olyan egyetlen eszközt, „amelyik az elbutított európai nemzetek rendelkezésére áll ahhoz, hogy újra meglegeljék régi energiájukat”.⁹ Itt európai és nemzeti összefüggésekben gondolkodott Sorel, ez egy olyan keret volt a számára, amely végül történetfilozófiai perspektívát eredményezett: egy jól szervezett munkásosztály, egységes és forradalmi proletariátus visszakényszeríti a burzsoáziát abba a szerepkörbe, amelyben felemelkedett (amikor is hódító és gazdag burzsoáziaként mutatkozott meg). Így a kapitalista társadalom eléri majd történelmi kiteljesedését, ez a történelem végét megelőző sztázis lenne. Marx ugyan úgy gondolta, hogy a forradalmi tördőfés egy ilyen burzsoáziát ér majd el, Sorel véleménye azonban az volt, hogy a kapitalizmus és benne a burzsoázia történelmi lejtőre került a „humanitarizmusával”, pacifizmusával és demokráciájával. A burzsoázia elhárítja az erőszak gondolatát. A történelmi új helyzet azt eredményezte, hogy egy ilyen kapitalizmus felszámolását kell majd hogy elvégezze a proletárerőszak *végző* forradalmi cselekménye. (Ha arra gondolunk, hogy ez a fajta szocializmus végképp a múlté és teljesen felesleges mindenféle proletárforradalomról manapság beszélni, nem feledkezhetünk meg a történelmi tényről: Sorel tanúja volt a nagy októberi szocialista forradalomnak, amelyet ő inkább bolsevik vagy szovjet forradalomnak nevezett. Művéhez 1919 szeptemberében egy függelékot csatolt (a negyedik kiadáshoz), *Lenin mellett* címmel, amelyben a következőképpen fogalmazott: „Lenin joggal lehet büszke arra, amit elvtársai véghezvisznek: az orosz dolgozók halhatatlan dicsősége, hogy elérik olyan dolgok megvalósulását, amelyek eddig csupán elvont eszmék voltak.”¹⁰ Ez az esemény – bármiképpen is végződött – több száz évre meghatározta a világtörténelem alakulását. Másfelől itt azt is meg kell

⁷ „Marx úgy beszél a társadalomról, mint amely két alapvetően ellenséges csoportra tagozódik; ezt a dichotom tételt gyakran támadták a megfigyelés nevében és némi szellemi erőfeszítésre kétségkívül szükség van ahhoz, hogy igazoltnak találják a mindennapi élet jelenségeiben. I.m. 123.

⁸ I.m. 81.

⁹ Uo.

¹⁰ I.m. 202.

jegyezni, hogy a bolsevik forradalom története nagyon is *post festa* a soreli gondolatok központi elemeinek kialakulásához képest. Véleményem szerint bizonyos *távolságtartás* is van a soreli megfogalmazásokban: a bolsevik forradalom nem azokon a forradalmi anarchoszindikalista alapokon jött létre, amelyekről Sorel a végső forradalom kitörését láttatta. Ezért aztán a bolsevik forradalom meg annak a teljesítménye valamiképpen az övé is meg nem is.

SOREL TÖRTÉNELMI PÉLDÁIRÓL

Elképzeléseinek kialakításához két világtörténelmi nagyságrendű történelmi eseményhez nyúlt vissza: az egyik a francia forradalom, az erőszak-problematika szempontjából, a másik pedig az 1870/1871-es korszakforduló: a francia-porosz háború, illetve az ezzel szervesen összekapcsolódó párizsi kommün történései. Alapvető megállapítása szerint az a forradalmi erőszak, amelyet a burzsoázia gyakorolt 1789 és 1793 között, más volt, mint az ő korának szocialista és szindikalista alapokon körvonalazódó forradalom (és erőszak) koncepciója. Ami itt lényegesnek tűnik: a polemikusan idézett Edouard Drumont¹¹ okfejtéseiből azt tartja fontosnak megjegyezni, hogy 1871-ben a francia proletariátus megtanult gyűlölni. (Ennek meg is lehetett a közvetlen magyarázata: Thiers Párizsba bevonuló csapatai válogatás nélkül öldösték a civileket is, minek következtében mindösszesen 25 000 halottja maradt a véres eseményeknek, nem beszélve a sebesültekről, meg azokról, akikre további bírósági eljárások vártak, a száműzöttekről stb. Ettől a kortársak is elrettentek. Feltételezhetjük, hogy aligha maradt érintetlen párizsi munkáscsalád. Itt kell megértenünk Sorel ama módszertani eljárását, amely az érzelmek szerepére és azoknak a megértésmechanizmusaira, a társadalom elképzelésében játszott szerepére vonatkoznak.) Azonban azt is meg kell jegyeznünk: 1793. március 27-én a Nemzeti Konvent ülésén Robespierre szintén a gyűlölet felébresztésével és az erre hivatkozással akarta keresztülvinni a Capet-ház teljes jogfosztását és ezzel kapcsolatban határozati javaslatot terjesztett elő. A forradalmi törvényszék volt a forradalmi terror legfőbb institucionális szerve, ennek a döntései nyomán indultak az eljárások. A Nemzeti Konvent ventőse hava 23-án tartott ülésén fogadta el (Saint-Just előterjesztésében) híres határozatát, amely a forradalmi terror eljárásainak az alapja lett.”¹² Ekkoriban a hivatalos nyilvántartás szerint 7007 státusfogyó volt a párizsi börtönökben.

¹¹ Drumont a *ferocité* (kegyetlenség) minősítéssel illeti a burzsoázia által ekkor használt erőszakformákat.

¹² „A forradalmi törvényszék tegyen folytatólagos jelentést a francia nép és szabadság ellen szőtt összeesküvés tetteiről és bűntársairól, vegye haladéktalanul őrizetbe a

Amikor Drumontra hivatkozott, Sorel megemlégtette Drumont hivatkozását Malonra. Érdeemes megállnunk itt egy pillanatra: Benoit Malon 1865-ben csatlakozott a Nemzetközi Munkásszövetséghez (AIT), a szervezet egyik francia vezetőjeként két alkalommal is bebörtönözték, majd az I. Internacionálé ellen rendezett harmadik perben több hónapra is elítélték. Kommunárdként a párizsi Kommun több vezető szervében is tisztséget vállalt, majd annak véres leverése után Svájcba (Lugano) majd Olaszországba menekült. Nagyszerű könyvének (*La troisième défaite du prolétariat français*, 1871) adatlásával teljesen megegyezőek a mai történetkutatás eredményei, ami a kommunben részt vett társadalmi erők és politikai csoportosulások összetételét illetik. Ezt nyilván azért jegyezzük meg, mert a Marx-irodalomban uralkodó tézis szerint Marx a Kommunt az első proletár államnak tekintette. A párizsi kommunról szóló írásaiban valóban fellelhető az a fogalomhasználat, amelynek értelmében a nemzetközi burzsoázia összeesküvése nyomán sikerül leverni a párizsi „egyetemes köztársaságot”. Számos ideologikus megfogalmazás alapján vélhetjük úgy, hogy Marx külön entitásnak látta a párizsi proletariátust, amely a saját céljait valósította volna meg és ez a szemléletmód fenntartásokkal kezelendő. Mindazonáltal egy analitikusabb olvasat kimutathatja, hogy Marx is átlátta a kommunben részt vevő társadalmi aktorok teljes spektrumát, valamint azt is, hogy különmeműségük ellenére képesek voltak határozottan és civilizatorikus küldetésnek megfelelően egy cél érdekében fellépni.

AZ ERŐSZAK FILOZÓFIÁJA

A témánk szempontjából legfontosabb soreli gondolatok voltaképpen egy erőszak-tipológia formájában vannak összefoglalva. Az erőszak a társadalmi dinamika része, ennek az elemeként gondolta Sorel, hogy külön kérdésként kell foglalkozni vele. Ezek a gondolatok első ízben a *Tanulmányok a marxizmus kritikájáról* c. írásában fogalmazódtak meg, és azoknak a téziseknek a szintetikus összefoglalására törekednek, amelyek az embernek a kapitalizmus körülményeihez való alkalmazkodására vonatkoznak. 1. A munkásosz-

gyanúsítottakat, és állítsa őket bíróság elé. Hazaárulóknak nyilváníthatnak és ilyenként büntetnek azok, akikről megállapítást nyer, hogy bármilyen eszközzel előmozdították a Köztársaság polgárai megrontásának a tervét, aláásták a közhatalmat és a közszellemet[...] A forradalmi és köztársasági kormányzattal s annak központjával, a Nemzeti Konventtel szembeni ellenállás merénylet a népszabadság ellen; aki ebben vétkesnek találhatik, aki bármilyen úton módon kísérletet tesz [a közhatalom] megrontására, szétfűzésére vagy működésének a meggátolására, halállal bűnhődik [...] In. *Ész Istennő nevében*. Tallózás a Moniteur két évfolyamában 1793-1794. Válogatta, fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Semlyén István. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1977. 235-236.

tály természeti szükségszerűségként éli meg élet és munkafeltételeit, 2. A burzsoázia az, amely a történelemben először ismeri fel, hogy a társadalom nem természeti feltételeket jelent és a vetélkedés és a versengés rendszerével változtatni lehet ezen. De a jobb élet és munkafeltételeket kizárólag a burzsoázia számára képzelik el. Ebben a rendszerben jelenik meg, 3. mozzanatként „az erőszak rendszere”, amely rendkívül fontos szerepet játszik a történelemben, és amely különböző formákat ölthet:

a) a legalsó szinten szétforgácsolt erőszakkal találkozunk¹³, mely a létért való küzdelemhez hasonlít; ez a gazdasági viszonyok közvetítésével hat, és lassú, de biztos kisajátítást idéz elő; az ilyen erőszak főként a pénzügyi rendszerek révén nyilvánul meg. (Ide fűzött Sorel egy magyarázó lábjegyzetet, arra vonatkozóan, hogy Hollandiában az adót arra használták fel, hogy mestersegesen megdrágítsák az alapvető közszükségleti cikkek árát (Marx példája).

b) Ezután következik az állam központosított és szervezett kényszere, mely közvetlenül a munkára hat, hogy a *munkabért szabályozza*, azaz a többletszínálásnak megfelelő korlátok közé szorítsa, hogy a munkanapot meghosszabbítsa, magát a munkást pedig normális fokú függőségben tartsa. Ez egyik lényeges mozzanata az úgynevezett eredeti felhalmozásnak. (Ez tehát egyféle korlátozás, amely azért tekintettel van az alapvető szükségletekre.)

Végül itt van a tulajdonképpeni értelemben vett erőszak, amely az eredeti tőkefelhalmozás történetében oly nagy helyet foglal el, s a történelem fő tárgyát képezi.”¹⁴

Mindezek alapján Sorel arra következtetett, hogy ezeknek a különböző mozzanatoknak van egy logikai sora. A kiindulópont organizmus jellegű, amelyben a szociális aktor nem mutat semmiféle önálló akaratot. Ebből olyan állapotok felé haladunk, amelyben megjelennek az egyes akaratok és nyilvánítják terveiket. Ez az elképzelés egy organicista társadalomfejlődés körvonalaait mutatja. Ő azonban hozzátette, hogy a történelmi rend ezzel a képpel teljesen ellentétes valóságot mutat. Sorel itt is Marxnak a *Tőkében* kifejtett nézeteire támaszkodott. Ennek értelmében a az eredeti tőkefelhalmozás kezdeti korszakaiban a brutális erőszak jól látszott, azonban ez egyre inkább a jogi kényszer, a törvény összefüggéseibe öltözött, amelyet az uralkodó osztályok mindig is a maguk céljaira használtak fel. Ez volt az állam, a maga törvényeivel. A történelem legutolsó szakaszában a társadalom egy

¹³ A legalacsonyabb szintű erőszakhoz tartozó jelenségeket nagyszerű történet-szociológiai elemzésben foglalja össze a VI. fejezetben, amelyben a mesterlegények erőszakcselekményeiről, a céheken belüli erőszakfolyamatokról, a kriminális erőszaknak, a bűnszövetkezeteknek a társadalmi szerepéről ír. Véleménye szerint ez a fajta erőszak is egyetemes jelenség, csak a gazdasági szféra fejlődésével változnak a formái.

¹⁴ Sorel: I.m. 165

teljesen önállóan működő szervezetre hasonlít. Elsősorban a közgazdászokat tévesztette volna meg ez a természeti evolúciós kép, amely nagyon is megfelel a természetjogi gondolkodás alapvető kánonainak Erre vonatkozó gondolatait több helyen is kifejtette. Ezzel szemben – hangsúlyozta Sorel – a szocializmus úgy tekinti ezt a fejlődést, mint a burzsoá kényszer történetét. A burzsoá kényszernek is megvan a maga tipológiája, formái: ezek bizonyos történelmi eljárások alakzataiként jelennek meg. Ilyenek: a törvényes kényszerítés, a pénzügyi nyomás, a hódítás vagy a munka jogi szabályozása, akár a gazdaság. Mindig a burzsoá kényszerről van szó, amely a tőkés rend megteremtésén munkálkodik¹⁵. Ettől kezdve terminológiailag is világosan elválik a kényszer¹⁶ az erőszaktól, az erőszak, mint proletárerőszak lesz annak a világtörténelmi mechanizmusnak a hordozója, a szocializmusé, amely a törvényi és gazdasági kényszer burzsoáziájának az államát is el fogja törölni, stílszerűen „a történelem szemétdombjára” száműzi. Meg kell tenni a világos terminológiai megkülönböztetéseket is, Sorel szerint a *kényszer* (force) és az *erőszak* (violence) szavakat hol a hatalom cselekedeteiről, hol a lázadó cselekedetéről szólva használják.¹⁷ Már csak azért is el kell választani ezt a két fogalomhasználati módot, mert másak a belőlük adódó következmények. „A kényszer célja szerinte egy olyan társadalmi rend erőltetése, melyben egy kisebbség kormányoz, míg az erőszak ezen rend megdöntésére irányul.” A kényszer történeti, míg az erőszak a jelen idő totális akaratervényesítési módja.

A történelmi tanulságok szerint azonban államot csak legalábbis ugyanolyan hatásfokkal működő állam törölhet el. Ezért tehát a munkásosztálynak hatalomra kell juttatnia a maga embereit, akik minden tevékenységüket egyetlen célnak fogják szentelni, a cél a kapitalizmus megdöntése a nép javára. Ennek a letéteményes a parlamenti szocialista párt – lenne. Ez azonban tévút, a proletariátus nem ismételheti meg a burzsoázia történelmi útját. Itt Marx nézeteitől is el kell rugaszkodni (aki éppenséggel a burzsoá kényszer és a proletárerőszak közti különbséget nem ismerte fel). A követendő út azé az erőé, amely az általános sztrájkban rejlik. Ez éppúgy, mint a szabadságharcok, legnagyobb mérvű megnyilvánulása *a felkelt tömegekben rejlő individualista erőnek*.¹⁸ Érzelmi szempontból is teljes telítettséget mutató forma: kifejeződik benne az alkotó gyűlölet (amelyet Sorel, az apológia-függelékben – Jean Jaurésszel ellentétben nem tekintett csodálatra méltónak). Az általá-

¹⁵ Sorel. 167

¹⁶ A francia eredetiben *force* (erő). A magyar terminológiában valóban a kényszer terminus fedi le ezt a konceptust, a későbbiekben a fordítók az *erő* terminusát is használják.

¹⁷ I.m.164.

¹⁸ Sorel 238

nos megnevezése mind a történelmi iránynak, mind a mozgalmi formának a *forradalmi szindikalizmus*, megvalósulási módja az általános politikai sztrájk.

AZ ÁLTALÁNOS POLITIKAI SZTRÁJK MINT HÁBORÚ

Műve több helyén utalt arra Sorel, hogy a nagy társadalmi harcokat a háborúval kell összehasonlítani. Módszertani szempontból ez nyilván nem egy „tisztá” kategória, de elfogadható: az összehasonlítás alapja a hasonló elemek döntő túlsúlya. A közvetlen átvitel azonban nem alkalmazható, mert a hagyományos háborúknak vannak olyan sajátosságai, amelyek történetileg alakultak ki. Ezek között a legfontosabbaknak a következőket tartotta: a katonai hivatás inkommenzurabilitása, amely a közönséges embert a közönséges élet fölött álló kategóriába emeli, továbbá a dicsőség érzése, valamint az ember önmegmérettetési vágya, amelynek révén a nagy csaták nyomán felsőbbiséget követel magának. Ezeknek a disztinktív jegyeknek egyike-másika kétségtelenül érvényes, a francia szerző történelmi tanulmányaiból párolta le azokat. A háború másik megközelítésmódja az, amelyben a politikusok becsvágya miatt következik be, a győzelemnek fölényt kell biztosítania az országot sikeres időkben vezető pártnak.¹⁹ Ennek végeredménye mindig egy „belső hódítás”, amely annak alapján jöhet létre, hogy a közhangulat elragadtatja magát a jövőre vonatkozó lelkes elképzelésektől. Nyilván, a mindenkor uralkodó osztály zsákmány vagy profit formájában biztosítja az anyagi gazdasághoz járuló többletet. Itt csak annyit kell megjegyeznünk, hogy mindkét forma mindig is megvolt a történelemben, az egyik példa éppen a kétes dicsőségu athéni politikus, Alkibiadész felbujtására elindított végül is katasztrófába bukó szicíliai hadjárat volt.

Sorel álláspontja szerint a szindikalista általános sztrájk az első háborús szisztémával mutat több hasonlóságot. A proletariátus mintegy helyzetbe hozza magát, amennyiben önmagára a történelem mozgatójának nagy szerepét szánja. Harci paradigmákba szerveződik, mindent a harcnak rendel alá.²⁰ Itt támad az első ellenvetés lehetősége. Közismert, hogy a háborúk egyik elengedhetetlen, alapvető feltétele a háborús gazdaság. Ez nemcsak a hadiipart, fegyverkezést stb stb jelenti, hanem mindazon készletek felhalmozását, amelyek egy hosszan tartó hadviselés feltételei között elégségeseknek bizonyulhatnak. Valamilyen módon az egész nemzetet implikálják a modern időkben. Kizárólag egy nagy társadalmi csoport, osztály részéről ezeket a feltételeket megvalósítani aligha lehetséges. Ezért ennek a háborúnak másak a célkitű-

¹⁹ I.m. 158

²⁰ I.m. 159

zései és másak a feltételei, nem a hódítás vagy egyéb belpolitikai célok képezik a tartalmát, hanem éppen annak az államnak a megsemmisítése a célja, amely a hagyományos háborúkban a hódítást megszervezte. Ha a kapitalizmus uralkodó osztályának végső és legfontosabb célja a hódító háborúk esetében is az állam megerősítése volt, esetünkben itt egy teljesen ellentétes folyamat kibontakoztatásáról van szó: az állam lerombolásáról. Tegyük hozzá, hogy ebben a folyamatban alapvetően átértelmeződik és felértékelődik minden, amit hagyományosan a szubverzív tevékenységek kategóriájába sorolnak, azaz a különböző típusú felforgatások, merényletek, végső soron a terrorizmus minden formája, amely ennek a *végcélnak rendelődik alá!*

Mindez felveti a megvalósítás konkrét formájának a kérdését. Sorel itt a szocialista irodalomban folytatott vitákra utalt, amelyek a proletárdiktatúra kérdését valamilyen távoli személytelen jövőbe tolták, és jóllehet voltak használható elképzeléseik. Bernstein például jól látta – jegyezte meg Sorel –, hogy a proletárdiktatúra a társadalomnak elnyomókra és elnyomottakra való felosztását jelenti²¹. Ugyanő azonban mégsem vette észre, hogy a politikai sztrájk²² gondolata a legszorosabban kötődik eme formához. A következőkben Sorel néhány megfontolást fogalmazott meg ama folyamat kibontakozását illetően, amely politikai sztrájk kivitelezése során meg kell, hogy valósuljon: 1. a sztrájk sikere érdekében a proletáriátusnak nagy tömegben kell belépnie a szakszervezetekbe. Ezt bizonyos politikai bizottságok szerveznék meg, amelyekről azonban többet nem tudunk itt meg. A folyamat eredménye egy komplett szervezet, amelynek az élén a majdani vezetők kellene, hogy megjelenjenek. Egy másfajta *árnyékállam* létrehozásáról van szó (amely nem azonos a hagyományos politikai váltások árnyékkormányával, itt talán ezt a különbségtételt is meg kell tenni). Mindez azonban nem lehet a hatalom egyszerű *átadása*, a modern államok parlamentáris rendszerei ugyanis számos menetrendszerű eljárást dolgoztak ki ennek a biztosítására. A modern állam hatalmi logikája integrálja a belső erők mozgását, s ennek az eredménye nem lehet más, mint egy újabb „csodálatos szolgaság”. Sorel látnivaló erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy terminológiailag is kikeveredjen

²¹ i.m. 168

²² Walter Benjamin alapvetően egyetértett Sorelnek a forradalmi politikai sztrájk elemzéséről szóló téziseivel, azzal a felismeréssel, hogy az általános politikai sztrájk forradalomhoz vezet. Alapvető, lényegi felismeréseknek tartotta őket és felvetette a nem politikai sztrájkok (a különböző szakmai csoportok szindikalista mozgalmainak) történelmi szerepének a kérdését – ez az ezzel kapcsolatos elemzések fontosságát –, amennyiben ezek nem integrálhatóak a végső emancipatorikus törekvésekbe. Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*. Walter Benjamin Gesammelte Werke, Schriften Vol. II.1. hrsg. R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999. 184.

ebből a hatalmi logikából, a totalizációk rendszeréből. Ámbár pontosan követni lehet gondolatmeneteit, néhol mégsem tud megszabadulni egy bizonyos terminológiai kétértelműségtől.

A háborúval való összevetés gondolata ismétlődik a könyv II. függelékében, *Az erőszak apológiájában*. Apologetikus irat, ami az értekezést illeti, itt nyilván más műfaji-módszertani szabályok érvényesek. Mindazonáltal a gondolat ugyanaz. „A sztrájk háborús jelenség”²³ – jelenti ki Sorel –, ennek következtében a benne előforduló erőszakjelenségeket sem lehet járulékos zavarnak tekinteni. Közvetlen kapcsolat van tehát az általános politikai sztrájk valamint a társadalmi forradalom között: „A társadalmi forradalom ennek a háborúnak a kiterjesztése és minden sztrájk e háború egy-egy epizódja.”²⁴ Ezért aztán a forradalmi szindikalisták háborús fogalomhasználata teljesen jogos: ők látják a szocializmus víziójában az eszményi jövőt. Az apologetikus hangnem keresetlenebb megfogalmazásokat is jelent: ennek az átalakulásnak a során a szervezett termelők „kidobják a munkáltatókat és az államot”. Óvatosabb megfogalmazásban: mindenki fölöslegessé válik, aki a szervezett termelők eme új világában nem találja meg a maga helyét a racionális munkamegosztás szabályainak megfelelően. Sorel további érveket hozott annak érdekében, hogy a hatalmas sztrájkoknak a háborúval való összehasonlítása elfogadhatóvá váljék. A megismételt történelmi példázat mellett (hivatkozás az ókori köztársaságokra) az eszkatologikus argumentáció elemei is felbukkannak: az a társadalmi háború, amelyre a proletariátus szüntelenül készülődik, egy új, a termelők népének megfelelő civilizáció elemeit hozhatja létre. Sorel itt azt is megjegyezte, hogy az utóbbi években az új iskolának megfelelő filozófia is létrejövőben van, amely egyenesen az erőszak apológiájához kapcsolódik. *Sorel apostollá vált*. De: nyomban hozzátette – a francia gondolkodók moralista hajlandósága mindvégig megvan fejtegetéseiben –, hogy ez nem jelenti a kegyetlenség, a *férocity*, elfogadását. Sőt a társadalmi harcnak a természetszerűen kifejlődő becsülethez kell folyamodnia, amelynek segítségével a gonosz érzelmeket ki lehet küszöbölni. Szerinte, ahol szervezetség van, ott a becsület is megjelenik. Ennek a becsületnek a folyamánya a forradalmi szindikalizmusban megjelenő magas civilizációs érték. A kemény sztrájkok sorozata, amelyek az általános sztrájk eszméje alatt egy egységes képzetrendszerre kapcsolódnak össze, a megváltozhatatlan társadalmi átalakulás gondolatához vezetnek. Mentális perspektíváról van szó, ami némiképpen ijesztőnek tűnik, ha a proletariátus tudatának egy általános tartalmi elemévé válik. Itt szinte szükségszerűen kell utalnunk egy későbbi

²³ I.m. 274.

²⁴ Uo.

marxizmus-koncepció hasonló okefejtés-rendszerére. *A történelem és osztálytudat* Rosa Luxemburg-fejezetében fogalmazott Lukács György, magára a szerzőre utalva a következőképpen: „Az osztálytudat a proletariátus „etikája”, elméletének és gyakorlatának egysége, az a pont, ahol felszabadító harcának szükségszerűsége dialektikusan szabadságba csap át. Amennyiben a párt²⁵ az osztálytudat történelmi alakjaként és cselekvő hordozójaként lép fel, egyben a harcoló proletariátus etikájának is hordozójává válik. Politikáját is e funkciójának kell meghatározni. Ha ez a politika nincs is mindig összhangban a pillanatnyilag adott, empirikus valósággal, ha ilyen pillanatban nem is követik jelszavait, a történelem szükségszerű menete nemcsak elégtételt szolgáltat majd neki, hanem a helyes osztálytudat morális ereje, a helyes, osztály-szerű cselekvés gyakorlati-reálpolitikai síkon is meghozza gyümölcsét.”²⁶

Művének IV. *Függelékében (Lenin mellett)* Sorel idézte Paul Seippel professzornak, a Journal de Genève munkatársának egy cikkét, amelyben a szerző a következőket írta: „Lenin és Trockij svájci tartózkodásuk idején kedvükre töprenghettek Georges Sorel könyvén, amelynek alapelveit ugyancsak félelmetes logikával alkalmazzák...”²⁷ Trockij másod ízben 1914 augusztusa és ugyanazon év novembere között tartózkodott Svájcban, Zürichben, mint politikai emigráns. Paul Seippel feltételezését nehéz pontosítani. Maga Trockij az *Életemben* erről a periódusról írva *A háború és az internacionálé* c. brosrájának a megszerkesztéséről beszél, amelyben a német szociáldemokrácia vezetőinek elképzeléseit vitatta. Isaac Deutscher híres monográfiájában, sem a svájci tartózkodásra vonatkozó fejezeteiben, sem máshol nem tesz említést a soreli mű Trockij általi ismertségére vonatkozóan. Kautsky-ellenes híres brosrájában, amelyet 1920-ban egy páncélvonat vagonjában fogalmazott, és amelyben nem találunk hivatkozást Sorelre, Trockij így fogalmazott: „Amennyiben néhány országban a proletárdiktatúra meg is születik, a polgárháborút ez még nem tudja kiküszöbölni. Hogy megvilágítsuk a kérdést, ki rendelkezik majd a hatalommal ezekben az országokban, azaz hogy a burzsoázia megélhet-e avagy halálra van ítélve, az nem az alkotmány cikkelyeire való hivatkozásokban fog eldőlni, hanem az erőszak összes formáinak a használatá-

²⁵ A forradalmi párt tevékenységének az elemzésével nem foglalkozik különösen Sorel. Az osztály a fontos, nem élcsapat szervezete. Ezt a leninizmus-bolsevizmus tette hozzá a mozgalomhoz. A párt fontosabb lett, mint az osztály és a mozgalom.

²⁶ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Lukács Sorel-értelmezéseit exhausztíve dolgozta fel Michael Löwy. Vö. Michael Löwy: *Georg Lukács e Georges Sorel*. Critica Marxista 121. http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo274_Lowy.pdf

²⁷ Sorel, 278.

ban.”²⁸ Trockij aztán igazán tudhatta: nemcsak a proletár vörös hadsereg kiépítésében és győzelmeiben volt döntő szerepe, hanem a hadigazdaságában is.

BEFEJEZÉS HELYETT

Műve első kiadásának záró gondolatai szerint Trockij úgy vélte, hogy amennyiben a proletariátus le tudja győzni a burzsoázia kísértéseit – a parlamentarizmus és a szociálpolitika csapdáit – és képes a sajátlagos proletár-képességek fejlesztésére, azaz a proletárerőszak történelmi dimenziókba vite-lére, annyiban valóban át lehet lépni a valóságos történelem birodalmába. Értelmét veszti a régi szocializmusról folytatott mindenféle kicsinyes vita és tudóskodás, az együgyű és oktondi értekezések, rá lehet térni a már látható reális tények értékelésére, valamint a forradalmi mozgalom etikai értékelé-sére. Volna valamelyes ellentmondás abban a kijelentésben, amely szerint: „A szocializmus az erőszaknak köszönheti azokat a magasrendű értékeket, amelyekkel megváltja a modern világot.”²⁹ Az erkölcsi kérdésre Lenin is, Lukács is igyekezett a maga módján válaszolni, a tények azonban azt mu-tatták, hogy a kommunizmus kísérlete valóságos véráldozatával (a burzsoázia és minden ellenforradalmár, elhajló, kisebbségi csoport, etnikum megse-misítése) valamint háborúival a világháborúkkal felérő több tíz milliós nagyságrendű embervesztéssel járt. A tények tehát maguk is megválaszták az erkölcsi kérdést. Ezek elől a kérdések elől egy még oly elméleti tanul-mányban sem lehet szemérmesen kitérni. Nem volt szándékunk állást foglal-ni ama problematikában, hogy mennyiben felelős a tudós elméleti tételeinek gyakorlati érvényesülése szempontjából?!

Sorel maga is állást foglalt a kérdésben. E tanulmányban már idéztük azokat a szavait, amelyekkel az orosz dolgozók felé fordult. Szintén a IV. *Függelékben* – egy nagyon csavarintos retorikai fordulattal, amelyben szavait mintegy Leninnek tulajdonítaná -, kijelenti: a jövő hálával tartozik a szocia-lizmus orosz katonáinak. Az erőszak áldozatai pedig szükségszerűek, ezt kissé szintén a retorika távolságtartó módján fejezte ki Sorel, mondatai jellemzik a teoretikus etikai álláspontját is: „Milyen súlytalanannak ítélik meg majd a történészek a frázishősök bíráló szavait, akiket a demokrácia a *bolsevikok* túlkapásainak leleplezésével bíz meg”.³⁰ Végül pedig szerette volna látni a Szovjet-Oroszországot támadó gőgös polgári demokráciák megalázását is.

²⁸ Lev Trockij: *Leon Trotsky: Terorisme et Communisme. (L'Anti Kautsky)* Ink Book Edition, Paris, 2012, 82.

²⁹ Sorel. I.m. 246.

³⁰ Sorel I.m. 286.

Sorelt azonban nem próféciai felől kell megítélni. Művének egyik helyén utalt arra, hogy a különböző elégtelennek bizonyuló társadalomtudományi megismerési formákat fel kell váltani egy metafizikai szemléletnek, amelyben a jelenségek végső alapjai feltűnnek. Ez kétségkívül sikerült neki, erőszak - metafizikája ma is lehetőséget teremt arra, hogy alapösszefüggések szintjén foglalkozzunk a mai korszak végtelenül szerteágazó erőszakjelenségeivel. Világossá tette az erőszak alapvető történelemfilozófiai szerepét. Karl Löwith – ha már Proudhonnal foglalkozott –, indokoltan szentelhetett volna egy fejezetet alapvető monográfiájában Sorelnek is. Az erőszak üdvtörténetként is működik.

IRODALOM

- Hannah Arendt: *On Violence*. New York, Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 1969.
- Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*. Walter Benjamin Gesammelte Werke, Schriften Vol. II.1. hrsg. R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999. 184.
- Isaac Deutscher: *The Prophet. The Life of Leon Trotsky*. Verso Book, 2015. 215.
- Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971.
- Chrissotyle Cambas: *Walter Benjamin lecteur de Réflexions sur la violence*. Cahiers Georges Sorel. Année 1984. Vol.2, 71-85
- Löwy, Michael: *Georg Lukács e Georges Sorel*. Critica Marxista 121. http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo274_Lowy.pdf
- Malon, Benoît: *La troisième défaite du prolétariat français*. Neuchâtel, C. Guillaume Fils, 1871.
- Maximilien Rubel: *Georges Sorel et l'achèvement de l'oeuvre de Karl Marx*. Cahiers Georges Sorel. Année 1983. Vol. I, n.1. 9-36.
- Leon Trotsky: *Terrorisme et Communisme*. (L'Anti Kautsky) Ink Book Edition, Paris, 2012.

ERŐSZAK ÉS/VAGY AGRESSZIVITÁS

LOSONCZ ALPÁR

AGRESSZIVITÁS: A KONTEXTUS

Kézenfekvő, hogy az ész és az affektivitás viszonylatának említésével kezdünk. A modernitás hagyományában még mindig jelentékeny szerepet foglal a gondolat, miszerint az affektivitást egyszersmind az ész ellentétéként és vele szemben ható erőként fogják fel. Ráadásul megannyi olyan leírást említhetünk, amely azt a témát variálja, hogy a modernitás előrenyomulásával az ész uralomra jutása maga alá gyűri a vadság, és az ellenőrizhetetlenség különféle aspektusait magában foglaló affektusokat. Az affektivitásban rejlő rombolási lehetőségek, a szilaj, expresszív támadókedv kiömlése ugyanis az emberközi viszonylatokat a nyers erő, a dühöngő, tomboló erőszak függvényévé teszi.

Fennáll, tehát az az elképzelés, miszerint az affektusok észszabályok általi levezetésének gyakorlata, az affektusok megfelelő tompítása erőteljesen módosítja az interszubjektív viszonylatokat, azaz az ember és ember közötti összecsapás módozatait, és ajtót nyit a termelőerők végtelen fejlődése előtt, valamint lehetővé teszi a természetből adódó kényszerek fokozatos alárendelését, a meritokrácia érvényre jutását, az elitizmus és az egalitarizmus békés összhangját, valamint az egyéni érdekek racionális követését. Mindez új és gyümölcsöző pályákra állítja az összetartozásra ítélt emberiséget: megkezdődik az ész által vezérelt korszak, amely megtanítja az embereket, hogy a visszafogottság logikájával élve uralják a külső megnyilvánulásait, noha, amint ez tudjuk, mindig fel kell tenni a kérdést, hogy a megfegyvelmezés milyen áron megy végbe – ezt, azaz a külső és a belső természet közötti széthasadságot, amely fontos szerzőket foglalkoztatott, még szóba kell hoznunk.

És nem nehéz mindeközben megtalálni azokat a szerzőket, akik jelentékeny módon hozzájárultak ahhoz, hogy szem előtt tartsuk az affektivitás és az ész közötti kapcsolatrendszer jelentéseit. Ám, nem kívánunk semmilyen seregszemlét tartani az affektivitás, és az ész viszonya kapcsán, amúgy is könyvtárnyi irodalom szól a kérdéstről. Hanem azokat a szerzőket lajstromozzuk, akiket vagy explicit, vagy implicit módon, de figyelembe veszünk. Például Hobbes filozófiája továbbra is elengedhetetlen e tekintetben, és az sem jelentene különös nehézséget, hogy az angol filozófus által taglalt gondolkodásmód különféle dimenzióit érzük tetten Hegel dialektikusan taglalt történetfilozófiájában, különösen ha figyelembe vesszük a *A szellem fenomenológiájának* az úr és a szolga közötti történelmi-genetikus jellegű és

messzire nyúló fejtegetéseit. De nemcsak a filozófia területén találhatunk rá arra az igényre, hogy artikulációt nyerjen az affektivitás és az ész relációrendszere, másfelé is elindulhatunk amennyiben tájékozódni szeretnénk.

Ott van Norbert Elias nevezetes könyve, amely a civilizáció „szocio-genezisébe” kapcsolja bele az említett viszony értelmezését felrajzolva egy a pszichoanalízis által alátámasztott analízist, és amely a támadókedv változásának logikájáról ad hírt.¹ Elias azzal a meggondolással él, hogy az ember affektív szerkezetét a totalitás felől lehet ábrázolni: egyfajta áramkör létezik az affektusok között a rész-egész logikája alapján, miszerint az affektusok egymásba folyhatnak, kiegészíthetik, de ellentételezhetik is egymást: a támadókedv mindenestre nem valamilyen elkülönülő ösztönfajta, hanem el kell helyezni az „egész” vonatkozásrendszerében.

Vagy ott van a XVIII. század intellektuális útkereséseit elemzés alá vető Albert Hirschmannak, az érdekekkel és a szenvedélyekkel foglalkozó ismert könyve,² amely szintén olyan jelzőtáblákat állít fel, amelyek fontosak lehetnek számunkra. Annál is inkább, mert erőteljes távlatokat nyit a modernitásban önállóvá váló gazdaság kapcsán: amikor azt mondja, hogy a „kapitalizmus” felíveléséhez „politikai érvek” szükségeltetnek, akkor módosítja az „érdekek és a szenvedélyek” szokványosnak tekinthető értelmezéseit, és abban érdekelt, hogy előtérbe hozza nemcsak az uralomra jutott érdekek tolmácsolását, hanem, hogy megvilágítsa az új korban felszínre toluló erőforrásszerzés „hideg szenvedélyeit”, vagyis a kommerciális, immáron kondicionált és lecsillapított folyamatokat mozgató szenvedélyeket. Elmozdulást tapasztal Hobbes-hoz képest, aki szemei előtt még a roppant agresszív, együtt gazdagságra törő, ambíciók megfékezése lebegett; itt az érdekközvetített együttlét intézményes-piaci keretei kezdeszkednek azért, hogy módosuljanak az agresszivitás megnyilvánulásának a feltételei.

Igaz, nem kevesen akadtak olyan tolmácsolók, akik félremagyarázták Hirschman okfejtéseit, hiszen voltak neokonzervatív olvasói, akik diadalittasan a piac apoteózisát vélték felismerni az *Az érdekek és szenvedélyek* megfelelő elemzéseiben: a piac térhódítása *végérvényesen* lehűti a lángoló affektusokat, és rendbe hozza az ember állagát, beleértve az a tényt is, hogy kiküszöböli az agresszivitást is. Aztán maga Hirschmannak kellett rendet teremtenie, azaz eloszlatnia az effajta félreértéseket, és világossá tette, hogy az

¹ N. Elias: *A civilizáció folyamata*, Budapest, 1987., különös tekintettel a 352. oldalra. És: N. Elias, On transformation of aggressiveness, *Theory and Society*, Vol. 5, No. 2 (Mar., 1978.), 229-242.

² A. Hirschman: *The Passions and Interests*, Princeton University Press, 1977. (magyarul, *Az érdekek és szenvedélyek*, Budapest, 1998.).

ünnepeelt piac sokféle hatással bír, nem utolsósorban pusztító effektusai is jegyezhetőek.³

Mindenesetre itt is egy olyan fejleményt rögzíthetünk, amelyet nem kellene később sem felejtenuünk, hiszen nem engedélyezi, hogy a modernitás konstitutív szféráját, mármint a gazdaságot a purifikáltság, a diszharmonikus aspektusokat kiiktató perspektíva szemszögéből vizsgáljuk. Ellenkezőleg, a gazdaság távlatában is felettébb szükséges a megfelelő problémahelyzetek meglátása, azaz meg kell szabadulnunk attól a naivitástól, hogy kapitalizmus tőkére alapozó gazdasága megszabadít bennünket a támadókedv elemzésétől. Ezenkívül számunkra kapóra jön, hogy Hirschman a politikai vonatkozást hozta szóba: ugyanis nemcsak az érdekközvetített, piacra támaszkodó kapitalizmus jöhet számításba akkor, amikor az agresszivitást ellensúlyozó lehetőségeket vesszük figyelembe, hanem a politika szférája is. Hadd említsünk egy olyan példát, amely remélhetőleg újfajta fényt vet eddigi kérdéseinkre.

Tudjuk, a kortárs gondolkodásban igen kiterjedt az érdeklődés a biopolitikával kapcsolatban, azaz ott van a biopolitika attraktivitása mindenütt. Mondhat-e ezen érdeklődés valamit a számunkra, mármint az agresszivitás kapcsán? Kiszélesíthetjük-e érvelésünket akkor, ha az élet és a politika viszonylatát kíséreljük meg tárggyá tenni?

Roberto Esposito lépett elő azzal a megfontolással,⁴ hogy nem elegendő, ha megelégszünk azzal, hogy a biopolitika szokványosan negatív változatát részesítjük előnyben: valójában át kellene gondolni az életet irányító politika helyett az élet politikáját. A hangsúlyáthelyeződés lényeges lehetőségeket tartalmaz, az olasz filozófus úgy fogalmaz, hogy „vitálissá kell tenni magát az életet”. Valójában Esposito, az élet pozitív lehetőségeit hangsúlyozó neovitalizmussal ellentétben, az élet virtuálisan mindig létező *önpusztító* tendenciájára hívja fel a figyelmet. És úgy gondolja, hogy nincs olyan koncepciója a politikának, amely nem vonatkozódna valamilyen módon az élet fogalmára is, amely viszont mindig magában foglalja az önpusztítás lehetőségét: hiszen akármerre is téved a tekintetünk az élet önvonatkozódó destruktivitásának alakzata jelenik meg előttünk (az ember élőlények elpusztítása révén marad fenn, stb.), azaz csak az élet olyan fogalmáról tudunk, amely magában foglalja az öndestrukció folyamatait is. Az agresszivitás itt nem egyéb, mint ezen önpusztító tendencia lecsapódása.⁵ Ilyenformán a politika az „immunitás”

³ A. Hirschman: *Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive, or Feeble?* *Journal of Economic Literature*, Vol. XX (December 1982.), 1463–1484.

⁴ R. Esposito: *The Immunization Paradigm, diacritics*, 2006. 36. 2. 23–48, R. Esposito, *Biopolitics and Philosophy*, University of Minnesota Press, 2008. 77.

⁵ Vannak előzmények is: pl. Feuerbach egymás mellé helyezte az önfenntartási ösztönt és a támadási/destrukciós ösztönöket, Nietzsche is olyan pusztító erőt helyezett

tartományaként jelenik meg, ami azt jelenti, hogy megóvjá az életet önmagától. Esposito egészen odáig megy, hogy a jelzett fogalmat, azaz a politikát, mint az immunitás kivételes területét megpillantja egy sereg gondolkodónál akik meghatározó erejük a modernitás szempontjából. Lehetséges egyúttal, az élet fogalmát, hegeli fordulattal, az önvonatkozó negativitás jelentései alapján⁶ leírni, miszerint az élet nem képes arra, hogy fenntartsa, megőrizze önmagát, hiszen sohasem fog az öndestruktivitás lehetősége híján lenni.

És itt lép be a játéktérbe a politika, amely úgy vonatkozik az életre, hogy óvja azt saját magától, saját autodestruktív tendenciáitól, beleértve az excesszusokat görgető agresszivitástól. Nyilvánvaló, hogy Esposito értelmezésében a „támadókedv” leszerelésére utaló politika *biopolitika*, hiszen minden politika eredendően már biopolitika. Nyersebben kifejezve: csak biopolitika lehetséges, hiszen minden politikát csak az életre, mint biológiailag meghatározott életre vonatkoztatva vagyunk képesek elgondolni. Esposito közben továbbviszi koncepcióját: úgy érvel, hogy a politika magja az elválasztódás, azaz, elkülönülés (nem is véletlen, hogy Hobbes filozófiáját koronatanúként említi): tudniillik a politika csak úgy válhat működőképpé, azaz úgy juttathatja érvényre az immunitást, mint paradigmát, ha elválasztja a testeket: Esposito gyakori fordulata szerint csak ott lehetséges közösség ahol végbemeleg ez az elkülönülés, így Hobbes közösségfogalmát is az a tény teszi relevánssá, hogy a halálfélelem okán az emberek úgy tömörülnek közösségbe, hogy elválasztják egymás testét, azaz paradoxális módon az elkülönülés az a mozzanat, amelyet megosztanak egymással.

Ez a gondolat sor minden bizonnyal meggondolandó aspektusokat tartalmaz az agresszivitással kapcsolatban is, ám szeretnénk legalább néhány kritikai megállapítást említeni. Először is, a politika keretei, amelyek lényege Espositónál, hogy az életet védelmezik az élet halálkiosztó tevékenységével szemben, roppant módon kiszélesülnek, voltaképpen a politika egyetemlegessé válik.⁷ Az esposito-i gondolkodásba való mélyebb bepillantás azt sugallja, hogy itt minden pórusha a politika elemei szívódtak bele, minthogy minden *élet*, egyszersmind *politika* is. A természettel egyenértékű élet a maga agresszív

kilátásba, amely egyszerre jelentette az önpusztítást is, lásd, Aggression, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, Basel, 1971-2007. De ha már szóba hoztuk e szócikket, akkor érdemes megjegyezni, hogy ugyan tárgyalja az agresszivitás fogalmát, de néhány kivételtől eltekintve voltaképpen a pszichológia területén kutat és említ jelentéseket.

⁶ F. Ruda: *First as Politics Than As Art*,

www.academia.edu/.../First_As_Politics_Than_As_Art

⁷ Lásd az alábbi fejtegetésekhez, É. Balibar: What is Political Philosophy? Contextual Notes, in *Jacques Rancière, History, Politics, Aesthetics* (Ed. by G. Rockhill, P. Watts), Duke University Press, 2009. 98. M. Vatter,

halálmegvalósító tevékenységével mindent elborít, így lesz *minden* politika. Ami gyakorta hangoztatott lamentáció („ma már minden politikává alakult”), de voltaképpen megsemmisíti a politika lehetőségét. Hiszen *naturalizálja* a politikát.

És egyáltalán megfontolásra vár Esposito eszmefuttatása, amely az életet választja minden kételyt kibíró kiindulási pontnak: úgy tűnik, hogy ezáltal nivellálódnak az élet különféle formái. Nem lehetséges-e kérdeznünk oly mód, hogy vajon minden élet megérdemli az Esposito által szuggerált pozitív-affirmatív biopolitikát, amely az életet őrzi, méghozzá annak auto-destruktív mivoltától? Nem éppen a politika az a tevékenység, amely révén különbséget teszünk az élet különféle alakzatai között, és meggondoljuk, hogy léteznek-e az élet olyan kivételései, amelyek éppen, hogy *nem* érdemelnek védelmet? Miért kellene az életet minden politikát megelőző *adottságnak* minősíteni, amely *per se* megőrzést érdemel?

Ráadásul, az immunitásra alapozó paradigma belebonyolódik a biologizmus és a kulturalizmus közötti végtelen perbe, anélkül, hogy kilépést tudna felkínálni.⁸ Igaz, itt nem az ember eredendő agresszivitásáról, vagy annak hiányáról folyik a vita, hanem az élet fogalma kapcsán merülnek fel kérdések, de a problémák mégiscsak hasonló következményeket eredményeznek. Az bizonyos, hogy az agresszivitásnak transzhistorikus ösztönként való ábrázolása, vagy a gehleni agresszivitás-tézis, amely több elmélet, így a darwin-i, nietzsche-i, freud-i teóriák elemeit forrasztja egybe, az agresszivitást a kiharcolt területi elkülönülés rögzítési igényéhez, és a hierarchia fixálásához igazítja, mindig kritikára szorul.

Viszont érdemes megjegyezni, hogy nemcsak jobbról, a filozófiai antropológia szemszögéből (Gehlen), de balról is megfogalmaznak olyan gondolatot, miszerint az agresszivitásra biológiai állandóként kellene tekintenünk: Paolo Virno nemrégiben annak az állításnak adott hangot, hogy az intézmények, beleértve a nemzetállamot, nem egyebek, mint az eredendően agresszív ösztönökkel jellemezhető ember kiterjesztődései.⁹ Vagy, aképpen is fogalmazhatunk, hogy az emberi kultúrát úgy kell értelmeznünk, mint az archaikus agresszivitás nyúlványát: különös tekintettel a kortárs állapotokra bizonyul figyelemre méltónak, hogy itt az újítási képesség vagy a kollektív intelligencia is ugyanebbe a távlatba kerülnek. Kritika illeti ez szerint mind ama liberális meggyőződést, amely az előfeltételezett jó emberi természetre támaszkodik,

⁸ Anélkül, hogy belemélyednék a szerteágazó vitakörbe a biologizmus és a kulturalizmus kapcsán, lásd, T. Eagleton: *Nature and violence: the prefaces of Edward Bond*, *Critical Quarterly*, 1984. vol. 26, nos. 1 81 2.

⁹ P. Virno: *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life* (Los Angeles/New York, Semiotext(e), 2004.), 50-51.

mind azon igényt is, amely a „rossz emberi természet” tekintélyelvű lebirását célozza meg. Az emberi ösztönélet kiiktathatatlan mivoltát kell figyelembe venni ahhoz, hogy egyáltalán hozzányúljunk a kor kérdéseire tekintettel arra, hogy az ösztönélet megnyilvánulásait nem tudjuk leválasztani sem a gazdaság sem a politika szférájáról.

Csakhogy, az agresszivitásnak eredendő ösztönként való ábrázolása, azaz biológiai állandóként való érvényesítése, a naturalizmusban való elmerülés, mindig azt kockáztatja, hogy lemond a komplexebb motívumok elemzéséről.¹⁰ Mindenesetre, amennyiben az agresszivitás jelentéseit kívánjuk feltárni, úgy nem mellőzhetjük azokat a történelmi-társadalmi meghatározottságokat, amelyek fényt derítenek az agresszivitás megnyilatkozásának feltételeire.¹¹ Pontosabban ebben a perspektívában kell még egyszer visszatérnünk az affektivitás kérdéséhez, immáron figyelembe véve a kortárs későkapitalista történelmi-társadalmi determinációkat. Arról van szó ugyanis, hogy az affektivitás kiterjedt viták, és elmélgések tárgya.

Egyfelől, ott van az affektivitás, mint a prekognitív vonatkozások keretének erőteljes kidomborítása: bizonyos szerzők esetében az „affektív fordulat”-féle kifejezést olvashatjuk.¹² Akadnak olyan szerzők is, akik azt a gondolatot szorgalmazzák, hogy az affektusok, éppen a későkapitalizmus determinációi okán, egyfajta elsőbbséget kell, hogy élvezzenek az elemzésben, és az affektusok „infrastruktúrájáról” beszélnek¹³: *nem is lehetne jobban kifejezni az affektusok megnövekedett attraktivitását a jelenkorban*. Az affektusokra

¹⁰ Lásd Konrad Lorenz, és Arnold Gehlen éles bírálatát, amely Freudot is eléri, A. Kaiser: *Agressivität als anthropologisches Problem*, In: A. Planck (Hrsg.): *Der Mythos vom Aggressionstrieb*, München, 1973. Mi, itt különösebb alátámasztás nélkül, úgy gondoljuk, hogy a habitualizáció, a szokás, hegeli leírása, amely a „második természet” kategóriáját hozza működésbe, és a természetnek a szellemi szférába való átmene-tét rajzolja meg, irányadónak bizonyulhat a természeti történelem és a társadalmi közvetettség dialektikus viszonylatának ábrázolásában is, erről felvilágosítást nyújt, C. Malabou: *The Future of Hegel*, London, Routledge 2005. 117. Az agresszivitást így nem biológiai állandóként, hanem második természetként kell ábrázolni.

¹¹ A történelmi-társadalmi feltételek jelzete itt nem historizmust takar, hanem kritikai igényt jelenít meg. Nyilván itt megannyi vitapont merül fel. Nem utolsósorban olyan kérdések merülnek fel, amelyek az emberi természet fogalmát teszik tárggyá. Röviden: elfogadjuk az egyébként sokat ócsárolt Francis Fukuyama állítását, aki azt domborítja ki, hogy az ember fogalmához szükségeltetik a valamilyen módon megragadhatatlan „emberi természet” fogalma. Amelyet viszont veszélyeztet a biogenetika előrenyomulása.

¹² P. Ticineto Clough, and J. Halley, eds.: *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham, Duke up, 2007.

¹³ B. Massumi: *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC, Duke University Press, 2002.

való összpontosítottágnak valóban vannak kormeghatározta feltételei,¹⁴ de itt mégiscsak az a tény a legfontosabb, hogy az affektusok homloktérbe való helyezése visszamenő jellegű, kritikai fogantatású, és emlékeztető gyanánt szolgál: a modernitásnak a racionalitás győzelme által meghatározott képe, amely párban járt a hasznosság, kiszámíthatóság jelentéseinek túlhatalmával, a tudománynak a vallás meghatározott szerepeit átvállaló dinamikájával, *korrekciót* igényel. De előbb lássuk a tény, hogy, *másfelől*, olyan állítások is napvilágot látnak, miszerint éppenséggel az affektusok *kiszáradásának* folyamatait vagyunk kénytelen tapasztalni.¹⁵ Ez szerint a későkapitalista világ logikája folytonosan semmíti az affektusok létezésének feltételeit.

Ám, dacára annak, hogy úgy tűnik, hogy a két vélemény homlokegyenest ellenkező pályákon fut, mégsem kibékíthetetlenek a rögzített gondolatok. Mert arra kell gondolnunk, hogy az affektusok *mindenütt jelenvalósága*, korlátlan produkciója, túlradása mögött (amit az első vélemény képviselői hangoztatnak) az affektusoknak az áruszempontok logikájának való alárendelése rejlik (amit a második állításból hámozhatunk ki). És ez tényleg a „dez-affektálódás” bizonyos folyamatait vonja maga után, valamint e tényállapot azzal fenyeget, hogy az affektusok eszközszerűvé válnak az árulogika expandáló kényszerei okán. Elfogadva az affektusokat illető kettős mozgást, a túlradás, és az elhalványodás *egyszerre szét tartó és egybekötődő* diszjunktív szintézisét kell elgondolnunk az agresszivitás jelenlétének jelentéseit is.

ERŐSZAK ÉS AGRESSZIVITÁS

Az agresszivitás különféle magatartásformákat, „ösztönökonómiákat” foglal magába, amelyek egyúttal megannyi területen jelentkeznek, többek között ez a tény is nehezíti az agresszivitás elemzését. Így az agresszivitás tolmácsolói nem ritkán panaszkodnak a fogalom szétágazó és pontatlan használata okán. Különös aspektust jelent az agresszivitás célvonatkozása: az agresszivitás fogalmához nem tartozik szükségszerűen az ellenfél/ellenségre háramló kár realizációja, és fordítva, érvényes, hogy az ellenfél megterhelő kár sem szükségszerűen igényli az agresszivitás motivációrendszerét. (Noha olyan felfogásról is tanúsíthatunk, amely kiegyenlíti az agressziót a másik

¹⁴ Megkíséreltem ezeket felvázolni, Losoncz Alpár: *Válság és affektusok* (megjelenés alatt), Eger, 2016.

¹⁵ F. Jameson: *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London, 1991. B. Stiegler: *Mécréance et Discrédit*, 2, Galilée, Paris, 2006. 124. De Sloterdijk lamentációját is ilyenképpen értelmezhetjük, noha megannyi bizonytalanság létezik az ő értelmezése kapcsán: a nyugati civilizáció elvesztette a kibomló düh képességét, Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit*; Frankfurt, Suhrkamp, 2006. 55.

ember tudatos megsebzésére irányuló szándékkal) Ennélfogva elkerülhetetlenül felmerül a kérdés, amely az agresszivitás funkcionalizálhatóságát érinti. És kontingens viszonyt kell feltételeznünk az agresszivitás és az erőszak között.

Azaz mindez kiélezi az erőszak és az agresszivitás viszonylatát, amely nem véletlenül kerül felszínre megannyi gondolkodó esetében. Így történik ez a törekeny-prekárius élet lévinasi gondolatából kiinduló, és azt sokféleképpen megforgató nagyhatású gondolkodónál, Judith Butlernél.¹⁶ Az agresszivitás lehetősége állandóan ott van a látóhatáron, különösképpen a pszichoanalízis szolgáltatja azt a reflexív forrást, amely útbaigazítást adhat. Nem nélkülözi az élet, de még a politika sem az agresszivitást, de szükség mutatkozik arra, hogy az agresszivitást élesen elkülönítsük az erőszaktól.

Ha jól értjük a performatív konstrukcionizmus elvét valló Butler állásfoglalását, akkor arra kell gondolnunk, hogy az erőszak az agresszivitás lehetőségtartományaiiban jelenik meg. *Van jó agresszivitás, lehetséges jó agresszivitás:* azaz, lehetőség nyílik arra, hogy az agresszivitás olyan formákat öltson magára, például, a demokráciáért vívott harcban, az elnyomottak jogaiért való véget nem érő küzdelemben, amelyek termékenyeknek bizonyulnak. Tudjuk: a lévinasi alaphelyzet az eredendő asszimmetria, és a központtalanított én. A Másik arca feltétlen jellegű parancsot közvetít felém, ahogy a francia filozófus kifejtette, és nincs alkalmam arra, hogy visszautasítsam a rám háramló igényt. Butler, aki az affektivitás taglalását helyezi a középpontba, úgy hajlítja a lévinasi elképzelést, hogy számára az etikai beavatkozás nem egyéb, mint egyfajta ellenállás ama elsődleges impulzus kapcsán miszerint a törekeny idegen test megsemmisítésre sarkall.¹⁷ Az agresszivitást az önvonatozkodás perspektívájában kell elképzelni, az agresszivitásnak kell harcolnia önmaga azon lehetősége ellen, hogy erőszakká alakuljon át. Ennek pszichanalitikus *pendant*-ja a felettes én kegyetlensége, az elsődleges impulzus legyűrésének instanciájának a tevékenysége. Kissé nyersebben fogalmazva: akkor lehetséges jó agresszivitás, ha a felettes én segítségével *agresszív módon* legyőzzük az erőszak potenciálját. Ez az agresszivitás szerencsés köre, amely az erőszak alárendelésével végződhet. *Az agresszivitást az erőszak elleni harc szolgálatába kell állítani.*

De ha jól értjük a kifejtetteket, akkor Butler itt kinyilvánítja a pszichoanalízis határait is: ő fontosnak tartja, hogy a pszichoanalízis rátalál az önmagunkra irányuló agresszivitásra, azaz, hogy foglalkozik a felettes Én és a nárcisztikus Ego által létrehozott agresszivitás ökonómiájával, de ezt nem minősíti elegendőnek, ugyanis a pszichoanalízis nem tud ablakot nyitni az etikai dimenzióra. A pszichoanalízis által szorgalmazott agresszivitás-fogalom

¹⁶ Pl. J. Butler: *Frames of War*, Verso, 2009. 48.

¹⁷ J. Butler: *Precarious Life*, London, Books, 2006.

mégiscsak megreked egy szűk értelmezésnél, amely az etikát a nárcisztikus agresszió megfordítására egyszerűsíti. *Nyilván, az egész konstrukció akkor nyer érvényességet, ha elfogadjuk a Butler által is támogatott elképzelést, mármint a törekeny élet primáris mivoltát, azaz, amennyiben aláírjuk, hogy az etikai reflexivitás magja a törekenységre utaló viszonyulás, és az ebből eredő kiszolgáltatottság figyelembevétele.* Csakhogy számolnunk kell azon változékony lehetőségekkel, amelyek a kiszolgáltatottság tapasztalatához fűződnek, vagyis messzemenően komplexebb relációkat kell feltételeznünk a kiszolgáltatottság és az etikailag formált ellenállás között ahhoz képest, amit Butler sugalmaz.¹⁸ Ezenkívül számolnunk kell azokkal a kifogásokkal is, amelyekkel egyébként annak idején Derrida élt Lévinassal szemben: nem lehetséges egyértelműen pozitív etikai értéket tulajdonítani a másság jelentéseinek, hiszen ezek a kritikák Butlerre is vonatkozhatnak.

Butler okfejtése két ponton találkozik egy régebbi szerző érvelésével: Herbert Marcuse ugyanis legalábbis *hasonlóan* vélekszik Butlerhez képest akkor, amikor azt hangsúlyozza, hogy a civilizáció nem nélkülözheti az agresszivitást, hovatovább, a fejlődés kategóriája szinte elképzelhetetlen agresszivitás nélkül.¹⁹ Igaz, aki ismeri a frankfurti kör észjárását, joggal fog kételkedni: nem szerves eleme-e ezen gondolkodásmódnak a civilizációs dinamika regresszió által sújtott feltételezése? Hogyan hangolható egybe, például, a *A felvilágosodás dialektikájának* sötét észkritikája a „jó agresszivitás” gondolatával (amelyet, hogy félreértés ne essék, Marcuse nem használ)? De ott van még egy találkozási pont: Marcuse is a pszichoanalízisből merít anyagot az állítások kiélezéséhez. Sőt, mi több, tartja magát Freud orvostani értelmezéséhez, és a betegségre való hivatkozás pontosan ezt hivatott alátámasztani, noha Marcuse tudja, hogy a normalitás és a betegség jelentésköreinek elkülönítése messzemenően nehezebb a társadalom, mint az egyéni megnyilvánulások területén. Ennek ellenére él a „beteg társadalom” kifejezésével, sőt, mi több érvelésének fontos elemei kapcsolódnak ezen jelzethez. Meggyőződése, hogy a pszichoanalízis fontos mozzanata az ismert dichotómia: az agresszivitás olyan destruktív mozgásokat hoz életbe, amelyek a halál felé tartanak, a libidó viszont az élet megőrzéséért kezekszik.²⁰

¹⁸ A híres Milgram-kísérleteket filozófiai szemszögből tolmácsoló Antje Kapust (ibid. 215) kijelenti, hogy egyáltalán nem tekinthető bizonyosnak, hogy a kiszolgáltatottság tapasztalata minden esetben az etikai fogantatású ellenállást hívja elő, minthogy vannak olyan zónák, amelyek ellentmondanak a lévinasi alapállásnak.

¹⁹ H. Marcuse: *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston, Beacon Press, 1968.

²⁰ Marcuse-ről ebben a vonatkozásban, B. Stiegler: *Mécréance et Discrédit*, 3, Paris, 2006. 66. Itt szó esik a marcuse-i gondolkodás egyéb fogalmairól, mint a felettes én automatizációja, vagy a represszív deszublímáció.

Nyilván, Marcuse nem a törékeny élettel szembeni támadókedv lelohasztását, vagy a vonatkozó erőszakaspektusok legyűrését tartja szem előtt, mint Butler, hanem a kései kapitalizmus azon feltételeit rögzíti, amelyek az agresszivitás kumulatív gerjesztését segítik elő. Tehát, a „beteg társadalom” létezésének alapja a fennálló reális lehetőségek és kihasználásuk mértéke közötti tartós feszültség. Ezt magyarázza a „túlzott represszió” kifejezés: minél mélyebb a szakadék a létező lehetőségek és a valós szituációk között, annál inkább érvényre jut a represszió, mégpedig a *status quo* reprodukciójának érdekében.

Igaz, mindig hozzá kell tenni, hogy Marcuse a bőség társadalmát teszi tárggyá, de gondolatmenetei messzire nyúlnak. Objektív tendenciákat és nem egyénre szabott pszichológiai dimenziókat lát, különben is egy percre sem szabad feledni, hogy Marcuse nyomatékosan leszögezi nemcsak azt, hogy a „pszichológiai kategóriák politikaivá váltak”, hanem azt a tényt is, hogy az ösztönszerkezet a történelem szerkezeteiben van lehorgonyozva. Amikor az állítja, hogy a fennállóval való megbékélés ára a *túlzott represszió* elfogadása, akkor az egész társadalomra kiterjedő diagnózist nyújt. Az ismert „valóságelv” a kései kapitalizmusban olyan teljesítményeket sürget, amelyek az említett „többletrepressziót” érvényesítik. A megterhelések, feszültségek, és irányított megkönnyebbülések hatalmas rendszere, amely jellemzi a kései kapitalizmust, *sarkallja az agresszivitást*: másképpen szólva az agresszivitás egyfajta feloldása és kifejeződése a megnövekedett intenzitású feszültségrezsimeknek. És Marcuse néhány konkrét területen vizsgálódik annak érdekében, hogy megpillantsa a kibomló agresszivitást, különösen szóba hozza a társadalom militarizációját, a kultúripar különféle termékeit, az agresszív módon működő valóságteremtő nyelvhasználatot (a nyelv másoknál is megjelenik az agresszivitás fényében, például, Virnonál: ott a nyelv, különösképpen a beszéd, amelyek az eredendő agresszivitás folytatójaként jelennek meg).

A következőképpen értelmezhetjük a marcuse-i érvelést: *fennáll egy paradoxális egység a kései kapitalizmus polgárai által tapasztalt hatalom és hatalomnélküliség között, akár arra is gondolhatunk Marcuse egyéb leírásai alapján, hogy ő ezt a modernitás szerkezeti sajátosságának minősíti*. Hiszen szembeszökő, hogy ő magát a „társadalmi szerkezetet” kvalifikálja agresszívnek, ezenkívül diagnózisának kihagyhatatlan eleme, hogy párban jár az engedelmesség és az agresszivitás. *A túlzott represszió okán létrejövő engedelmesség az agresszivitás melegágya*. Valójában, Marcuse-t úgy tolmacsolhatjuk, hogy a jelenkorban az agresszivitás *normalizációja* játszódik le előttünk, ugyanis az agresszivitás nyomai, pontosabban az agresszivitás többlete éppen ott érhető tetten ahol „normális” tevékenységek bontakoznak ki. És hiába a feltételezés, hogy az agresszivitás „társadalmilag hasznos destruktivitás”, a kései kapitalizmus nem képes szublimálni az agresszió létező formáit, ami a kielégülés elmaradásában ölt testet.

Most nézzük meg a harmadik példát. Günther Anders, a filozófiai zsurnalizmus reprezentatív példája, sokfelé kanyargó ironikus-cinikus könyvében a technológia, és a technikai értékesíthetőség által működésbe hozott változások következményeit elemzi.²¹ Középpontban a közgazdaságtanban használatos fogalom, nevezetesen, az *elévülés* áll, általa Anders megmutatja, hogy a realitáshoz fűződő viszonyulásunk konceptuális alapjai egytől-egyig kirojtolódtak, hiszen az *elévülés* azt jelenti, hogy a fogalmaink elveszítik a névérték szerinti jelentőségüket, noha, mint mások, ő sem mond le a fogalom paradox munkájáról. A regresszivitás gazdag fenomenológiáját rajzolja meg, itt azonban elég lesz ha csak egy mozzanatot ragadunk ki.

Anders ugyanis külön figyelmet szentel a reklámoknak, amelyeknek jelentőséget kölcsönöz a tény, hogy általuk megvalósul az „erőszak nélküli agresszivitás” későkapitalista igénye. Ezen sikernek köszönhetően fellazul az aktivitás és a passzivitás közötti határ, voltaképpen egyre kevésbé mutatkozik szükség arra, hogy egyáltalán különbségeket feltételezzünk az aktivitás és a passzivitás között. Hiszen a reklámok szublimáló jellege, audiovizuális hatásrendszere már eleve azon alapul, hogy az esetleges ellenállást leszerelték. Vagyis, itt már arról van szó, hogy a megcímzett, egyúttal megigézett alanyok már eleve áldozatul estek az őket kondicionáló hatalmaknak. Az andersi szellemesség, amely hajlandóságot mutat arra, hogy eljuttasson heideggeri kategóriákkal is, így jut el a képletig: lenni nem jelent mást, mint a reklámok, a kultúripar által megszólítva lenni.

Anders nem elmélkedik a jó agresszivitás esélyeiről, mint az agresszivitás és az erőszak relációja kapcsán reflektáló Butler, és nem feltételezi az agresszivitás pozitív civilizatórikus munkájának felbukkanását a történelemben, mégpedig a kortárs *túlhajtott* agresszivitás ellenében, mint Marcuse. Míg Butler az önmagát az erőszakban megtestesülő agresszivitással szembeni agresszivitás lehetőségeit kutatja, addig Marcuse egy dialektikus látélellettel élve úgy látja, hogy a „mennyeség átcsapott minőségbe”, azaz, hogy a felgyülemlett agresszió létezését már régóta a többlet jellemzi. *Feltételezzük, hogy nem járunk messze az igazságtól, ha úgy fogalmazunk, hogy Marcuse távlatában a kései kapitalizmus egyszerre fejleszti a gazdasági értelemben vett funkcionálisizmust és az agresszivitás többletét, másképpen szólva, az agresszivitás többlete nélkül nem lenne lehetséges gazdasági funkcionálisizmus sem.*

Igaz, Marcuse inkább csak futólag érint „egyes agresszivitással jellemezhető ügyviteli gyakorlatot a gazdaságban”, de ez is elegendőnek bizonyul. Butler viszont többesélyessé változtatta az erőszak és az agresszivitás viszonylatát: cselekvésvégző, hogy az agresszivitás önkritikai kibontakozása maga

²¹ G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, II. München, 1992. 167.

alá rendeli-e az agresszivitásban bennrejlő erőszakpotenciált. Létezik az a lehetőség, hogy az agresszivitás a másik megsebzését célozza, de fennáll azon lehetőség is, hogy ellensúlyozzuk e veszélyt. Az érvelés az agresszivitásból indít, és annak önreferencialitását vizsgálja. Butlert valójában akár be is sorolhatjuk az erőszak lebírásának, valamint az anti-erőszak²² taglalásának hatalmas hagyományába, amely változtathatónak minősítette az erőszakot, és a létrehozható intézményeket is ennek fényében gondolta el: ugyanakkor e hagyományt a politikai filozófia dinamikája felől vehetjük szemügyre, viszont Butler az etikai reflexivitás, a központtalanított alanyiség szemszögéből érvel, noha számtalan formában jut el olyan kérdésekig, amelyek relevánsak a politikai filozófiai területén is. (Jellemző tény, hogy például legutóbbi könyvében nagyszabású kísérletet tesz a performativitásra támaszkodó politikai filozófia kidolgozására, azaz, arra törekszik, hogy a politikailag közvetített együttlét artikulációjában keressen ellensúlyt az agresszivitásban rejlő erőszakkal szemben²³) Anders pedig megpillantja a működő agresszivitást, de a már *győztes* erőszak utáni konstellációban, azaz számára a létező agresszivitás: *szublimált erőszak*, azaz, a fennálló agresszivitás alakzataiban az erőszak szedimentálódott elemei összpontosulnak.

Milyen belátásokat nyújt az iménti összevetés? Nézzük meg most az erőszak és az agresszivitás viszonylatának megnyilatkozását két szférában.

a) *Teremtő pusztítás és verseny*

Rögtön még egy kérdés: mire gondolhat Marcuse akkor, amikor az agresszivitást kapcsolatba hozza a haladással (és közben félretesszük a haladásra utaló hagyományos dilemmákat)? Hogyan szolgálhatja az agresszivitás a haladás ügyét? Marcuse még enigmatikusan említi a „civilizáció szerkezetét”: de homályban marad, hogy ő valóban arra gondol-e, hogy korábban az agresszivitás előretolta ugyan a haladás szekerét, de a kései kapitalizmusban e szituáció gyökeresen megváltozott?

És merre vezet bennünket a „társadalmilag hasznos destruktivitás” fogalma az agresszivitás környezetében? Amennyiben e fogalmat helyezzük mérlegre, úgy a gyakorta hangoztatott szintagmát, a *teremtő destruktivitás* gondolatát mindenképpen fontolóra kell vennünk. Hiszen egy lendületes destruktív tevékenységet kell itt figyelembe venni, amely egyszersmind teremtő erejű. Ha nyomába kívánunk eredni a fogalom különböző jelentéseinek, azaz,

²² Erről, É. Balibar: *Violence et civilité – Welles Library Lectures et autres Essais de philosophie politique*, Paris, 2010. 34.

²³ J. Butler: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, 2015. 8.

ha azonosítani óhajtjuk a fogalom jelentéseinek archeológiáját és genealógiáját, úgy messzire kellene mennünk. Az útjelzők valójában különféle kontinensekre navigálnának bennünket.²⁴

Világosan le kell szögezni: a támadókedv és a kreatív destruktivitás közötti összefüggések nem véletlenszerűek. Hogy Nietzsche, aki kétségtávol fontos szereplő a teremtő pusztítás fogalomtörténetében, úgy szól, hogy a „támadás nálam a jóakarát jele”,²⁵ több, mint tünet. Be kell látnunk, hogy a kreatív pusztítás alkalmával támadó erő bomlik ki, amely arra hivatott, hogy rendíthetetlenül keresztüllépjen az akadályokon. Csak a lendületbe hozott agresszivitás révén bontakozhat ki az említett „társadalmilag hasznos kreativitásforma”. Ha leháтанánk az agresszivitás rétegeit a kreatív destrukció folyamatairól, úgy elveszítené tüskéit.

Lehetséges, hogy korábbi gondolkodók, vagy akár vallások is megannyi jelentéssel járultak hozzá a fogalom tisztázáshoz, mégis nekünk úgy kell eljárunk, hogy a jelenre kell vonatkoztatnunk az adott fogalmat. Mert ha van fogalom, amelyet a kései kapitalizmusban ünneplésben részesítenek, akkor egészen biztos, hogy a kreatív destrukció fogalma figyelmet érdemel. Valójában, bizonyosnak tekinthető, hogy a kreatív destrukció megfelel a későkapitalista gazdasági funkcionalizmus követelményeinek is, és a helyi értéke a kortárs szituációban különösen kiemelkedő. Így amikor a néhai Osztrák-Magyar Monarchia szülöttét, Joseph Schumpetert, dicsőítik az újítási képesség, a dinamizmus, az átmenetiség (amelyet kapcsolatba hoznak a vállalkozás glorifikációjával) mély artikulációja okán, akkor arra utalnak, hogy *a kreatív destrukciót sarkalló támadási erő* mozgásban tartja a kései kapitalizmus világát. Amúgy, az osztrák közgazdász pontosan ezt a mozzanatot, azaz, a mozgásban való tartást, a dinamizmus állandósítását hangsúlyozta, mint a kései kapitalizmus támasztóoszlopát. A kreatív destrukciónak köszönhetően eltávolodhatunk a mindennapok rutinjába beleszürkülő élettől, pozitív jelentést kölcsönözhetünk a korábban már kimerülő *nóvum* teremtetésének, és a határok felszabadítását szegezhetjük a betokosodott keretekkel szemben. Egyszóval: a Schumpeter által lefestett destrukció „társadalmilag” akár „hasznosnak” is tűnhet, társadalmi elismertsége mindenképpen fényt vet a kortárs önértelmezésre, és megfelelhet Marcuse rögzített jelzetének, de természetesen szem

²⁴ A kreatív destrukció fogalomtörténeti explikációjáról, lásd, H. Reinert, E. Reinert: Creative Destruction in Economics: Nietzsche, Sombart, Schumpeter, link.springer.com/.../10.1007%2F978-0-387-32980-2_4. Santarelli, E. and Pesciarelli: E. 1990. The emergence of a vision: the development of Schumpeter's theory of entrepreneurship, *History of Political Economy*, vol. 22. 677–96.

²⁵ Nietzsche, 2000. Digitale Bibliothek Band 31: Nietzsche, Berlin, Directmedia (CD-ROM), 7752.

előtt tartjuk az evidens tényt, hogy Marcuse-t semmiképpen nem lehet apológiával vádolni, hiszen ő nagyon is dolgozott azon konceptuális eszközökön, amelyek fenntartották a kései kapitalizmussal szemben feszülő kritikai álláspontot.

Mármost, nem csak a kreatív destrukció kapcsán szólhatunk az agresszivitásról. Releváns tény valójában, hogy a schumpeter-i pusztítás-fogalom, amely az újításba vetít bele különleges erőt, módosítja a gazdasági versenyre utaló megrögzült képzeteket. Ugyanis szembeszegül a konkurencia és a monopolisztikus helyzetek között kibékíthetetlen ellentétét valló beállítottságokkal szemben. Üdvöztetőnek tartja az időlegesen létező monopolisztikus helyzeteket, és elméleti valamint tapasztalati érvek alapján naivnak minősíti a korlátlan verseny gondolatát. Számunkra itt az a lényeges, hogy a konkurencia felé fordulás is arra emlékeztet bennünket, hogy a verseny kapcsán ne mellőzzük az agresszivitás említését. Nem is kell a konkurencia gyökeréig leásni, ahhoz, hogy belássuk: a kiélezett verseny, amelyet megannyi kommentátor a kései kapitalizmus neoliberális fázisának lényegi jegyeként tart számon, magában foglalja az agresszivitás aspektusait.

Tény és való: nem is szükséges valamilyen radikális eszmét vallani, ahhoz, hogy megpillantsuk az agresszivitás és a felfokozott kompetíció közötti szoros kapcsolatokat. Viszont, különlegesen érdekes, hogy a kiterjedő versenykényszer felől tárgyaljuk azokat a helyzeteket, amelyek hírt adnak a kései kapitalizmus világáról: az irányvesztett, megfogalmazott igények nélküli erőszakkitörések, a „serial killer” létezése, az erőszakkal tűzdelt ámokfutások, tehetetlen mésszárlások, a létező hatalom által már preformált határátlépések, és excesszusok, valamint öngyilkosságok.²⁶ Jogos gyanúperrel élhetünk akkor, amikor egyes kommentátorok túl gyorsan kötik össze a kései kapitalizmus strukturális meghatározottságait az ömlengő erőszakkal, lemondva a közvetítések fáradságos és türelmet igénylő munkájáról. Ám, mégsem mondhatunk le arról a reflexív törekvésről, amely számot adva a *horror vacui* tapasztalatáról, belemélyed azokba a folyamatokba, amelyek a mások és az önmagam iránti közömböségbe torkollnak, ötvöződve a későkapitalista szubjektivitás féktelen agresszivitásának kiáramlásával. A támadó magatartás ugyanis itt nemcsak a másikat célozza meg, hanem elkerülhetetlenül vonatkozik az Énre is: nemcsak az itt már szóba hozott pszichoanalízis ad erről felvilágosítást (akkor amikor az én *önszabotáló* halálösztönét emeli ki), hanem, mondjuk, Hannah Arendt is, aki a gyökértelen, és a szimbólumok által lehetővé tett lehorgonyozást nélkülöző,

²⁶ F. Berardi: *Heroes, Mass Murder and Suicide*, Verso, 2015. Támpontokat kínál különösen az önmagunkra irányuló agresszivitás kapcsán és megmutatja az iszlám terroristák és a nyugati „pszichó-gyilkosok” közötti hasonlóságokat, R. Kurz: *The Fatal Pressure of Competition*, <https://libcom.org/.../fatal-pressure-competition-robert-k>.

talajtalan alanyok *öndestruktív* késztetéseiről beszél. Az univerzális, egyúttal kíméletlen versenynek, amely az autentikus önmagvalósítást ígéri, a légüres tér, és a szélesedő indifferencia felel meg, amely nem tesz különbséget az Én és a Másik között. Lecsapódása: a tárgyat kereső agresszivitás, amely akár szövetségbe is tömörítheti azokat, akik a *horror vacui* tapasztalatával szembesülnek.

Végül is: nemcsak a politika-, de a gazdaságfilozófia sem nélkülözheti a „sötét írókat”. (példának okáért a játékelmélet egyes alkalmazói bizonyosan megérdemlik e jelzőt, miközben a „sötét erő” fogalmával élnek elemzéseik során: a gazdaságtani nyomok félreérthetetlenek²⁷) Mindenesetre amennyiben, legalább még egy pillanat erejéig, visszatérünk Hirschman-nak a kezdetben említett érveléséhez, amely egy korszakalkotó történelmi transzformációt előlegez, mármint anticipálja a szenvedélyektől az érdekig húzódó utat, akkor látnunk kell: az érdekek, az *inter-esse* győzelme nem jelenti az agresszivitás lebontását. Elvégre Hegel, akit amúgy Hirschman, szokatlan módon, az imperializmus első filozófusaként mutat be,²⁸ a nagy anticipáló, megteremtette legalább a *feltételeket*, hogy gondolkodjunk az agresszivitás és a polgári gazdagság folyamatait összekötő fonalakról: „kiviláglik itt, hogy a *túl nagy* polgári gazdagság mellett a polgári társadalom *nem elég gazdag*, azaz sajátos vagyona nem elég ahhoz, hogy a *túl nagy* szegénységnek és a csőcselék keletkezésének véget vessen...a polgári társadalmat ez az ő dialektikája túlhajtja magán...”²⁹

b) Kultúripár-minták.

Adódik-e filozófiai relevanciája a tömeggyilkos passzív nihilizmusának, alkalomadtán egzaltált testi felindulásának, mint ahogy majd az itt következő példa láttatja? A tömeggyilkos mindenképpen beletartozik a túlzó agresszivitás terébe beszorult későkapitalista szubjektivitás univerzumába: a tomboló agresszivitás párban jár az elbizonytalanodással, és a versenykényszer, valamint a tőkemozgás által keltett vákuumban való tapogatózással. Kényszerből hajtva agresszív, de valójában takarja gyengeségét. Az önnön helyzetének elgondolásától elvágja reflexiónélkülisége. Az agresszivitás impulzusai megszállják a kedélyt, és az intelligenciát egyaránt. Az erőszakra ösztönző agresszivitás teszi, hogy afféle hajtóként támad áldozataira. A támpontokat magában foglaló szimbolikus dimenziók híján a talajvesztettség ellenszere a *serial killer* számára a tragikumtól megfosztott halál osztása: „a *serial killer*

²⁷ J. Hirshleifer: The Dark Side of the Force. Western Economic Association International 1993. Address. *Economic Inquiry*, Vol. XXXII, January. 1-10.

²⁸ A. Hirschman: On Hegel, Imperialism and Structural Stagnation, *Journal of Development Economics* 3. (1976.) 1-8.

²⁹ G W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Budapest, 1971. 254.

világszerte olyan halált osztogat, amelynek semmilyen szimbolikus értéke nincs, és ebben az értelemben tragikus sem lehet”.³⁰ Mindeközben, a tragikum híján lévő halál megvalósítása a rossz végtelenbe fullad; ahelyett, hogy az adott alany behatolna a dolog lényegébe, az agresszivitás szolgálatába szegődik. Nincs itt esély a kitörésre, ellenkezőleg, ami szembevetődik: a *serial killer* konformizmusa, az aszociális mozzanatok fura szimbiózisa a fennállóval. A kábult és pillanatnyi elégedettséget mindig az elégedetlenség váltja fel, amely ugyanakkor hézagatlanul korrespondál a *status quo*-val.

Lássuk a szocio-ökonómiai háttért, és jegyezzük a középosztályok szaporodó félelmeit. Noha, nem kellene felejtetni a *reflexív* félelem felbukkanását sem: ma fennáll a középosztály félelmeire utaló félelem, azaz a félelem megkettőzött mozgása, azon félelem, hogy a középosztály hangot adhat félelmének. Mindeddig a félelem uralhatónak *tűnik*, de anélkül, hogy eltűnne nyomasztó hatása. Hogy Butler hozzáteszi a törékeny élet filozofémájához a prekárius élet gondolatát, és reflexiónak veti alá, az semmiképpen sem hódolat a jelenkorban, egyébiránt, joggal, sokat ismételtetett, fogalom használata előtt. Ő csupán messzemenően figyelembe veszi, hogy az említett osztályt kísérti a deklasszáció sötét lehetősége.

És az sem véletlen, hogy újabban élénken él a visszatekintő jellegű figyelmeztetés, amely a XX. század félelmetes harmadik évtizedét evokálja, amikor a hasonló félelmek a fasiszmus irányába terelték a középosztályt.³¹ Seymour Martin Lippset klasszikus paradoxona továbbra is figyelemre méltó: a *közép extremizmusa*, ami nem engedélyezi, hogy a középosztályt a szokványos módon *per se* a társadalom kohezív erejeként mutassuk meg. És amennyiben azt fontolgattuk, hogy a kitáguló versenyhelyzetek sokszorozódása légüres térbe löki a későkapitalizmus szubjektivitását, úgy nem nehéz bepillantást nyerni a középosztály helyzetét övező konkurenciaformákba, amelyek a szűkülő állami erőforrásokért vívott harc kapcsán jelentkeznek. Nietzsche sokat forgatott fogalma, mármint, a neheztelés bizonyosan vonatkoztatható a középosztály mai konstellációjára.

Neheztelés *felfelé*, agresszivitás és erőszakgyakorlás *lefelé*: máris viszontlátjuk Brett Elis kvázi-hősét, Patrick Batesont az *Amerikai pszichóban*, aki osztálygyűlölettel él mind az etnikai kisebbségek mind a társadalmi ranglétra alacsonyabb fokain lévő emberekkel szemben, és az erőszakba kifutó agresszivitása éppen a szubhumánként lefokozott hajléktalanok, az *underclass* kapcsán kulminál.

³⁰ A. Badiou: *A század*, Budapest, 2010. 87.

³¹ Ne felejtsük Theodor Gaiger klasszikus munkáját, és jelzéseit a középosztályhoz kapcsolódó pánikról. A harmincas évek felidézése: W. Streeck: How Will Capitalism End? *New Left Review* II/87, May-June 2014. 35-66.

Hogy mindeközben az áruközvetítette világban mozgunk, egy perc erejéig sem lehet kétséges. Történik mindez ugyanis a kései kapitalizmus fogyasztási rezsimjeinek környezetében. A társadalomfilozófiában a fogyasztási mintákat, amelyek a manifesztté válásra törekszenek a “szembetűnő fogyasztás” fogalmával illetik.³² A szembetűnő fogyasztás itt a gyilkosság felől képzelhető el. Az ismétléskényszer által mozgatott gyilkosság formájában kibomló határátlépést jellegzetesen mindig az áruk tömkelege közvetíti az említett regényben/filmben, a luxusfogyasztás adott teátrális-látványteremtő módozata nem csupán kíséri az erőszakáradatot: a másik test végleges megsebzésére irányuló erőszak, a másik testébe való behatolás, a vér jelképes fröcsögése, a széthullajtott kacatok az áldozatok leterítése után, a gyönyörkeresést szükségyszerűen felváltó erőszakexcesszus mindig az áru jegyében megvalósuló fogyasztás kontextusában történik. Az áru, azaz a szubjektivitás, amely az áru viszonylatában nyer jelenlétet, csupán a gyilkosság szertartásos megismétlésének folyamataiban válik manifesztté: a véres hab, az enteriőr, a túlfínomított öltözködési stílus, a *brand*-ek röpködése, a méregdrága nadrárgszi, az utolsó divatsikoly, a mesterséges fények özönlése, a fodrozódó füst nem valamilyen mellékkellékeket, hanem a determináló áruvilág kivetüléseit jelentik. *Későkapitalista ragadozó lép elébünk, áruk társaságában.*

A testi interpenetrációban kifejeződő agresszivitás az áruvédjegyekkel ellátott fogyasztás égisze alatt megy végbe, az áru valójában a határátlépés szubsztrátuma; így válik a gyilkosság/kannibalizmus az erőszaktelet kisajátítás mintájává³³ – egyúttal a világhoz, emberekhez tárgyakhoz kapcsolódó viszonyulás paradigmája rajzolódik ki. (A kannibalizmus jelentésköre filozófiai érdeklődésre tarthat számot: hogy hagyományosan a másik test inkorporációját kannibalizmusnak nevezték, e tény magyarázza, hogy Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* a kannibalizmust jellegzetesen a *coitus*ban ismeri fel.³⁴). Bateson “vad fogyasztása,³⁵ amely immáron nem a tömegfogyasz-

³² A szintagma persze Thorsten Veblenhez kapcsolódik, de az említett módon a következő szerző él vele: M. Lefebvre: *Conspicuous Consumption The Figure of the Serial Killer as Cannibal in the Age of Capitalism, Theory, Culture & Society* 2005. (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 22(3): 43–62.

³³ A. King: *Serial killing and the postmodern self, History of the Human Sciences*, Vol. 19 No. 3, 2006. SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi). 117. Linda Singer arra figyelmeztet, hogy a testi stratégiák és a fogyasztási gyakorlat átviszik a fetisiztikus praxisokat az árukra, L. Singer: *Erotic Welfare: Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic* (London, New York, Routledge, 1993.).

³⁴ Guy Lardreau: *La Vérité. Essai d'une philosophie négative*, Paris, Verdier, 1993. J. C. Milner, *ibid.* 40–63.

³⁵ Robin Wood már régen kijelentette, hogy a kannibalizmust áruk közvetítik, és nem jelent egyebet, mint az elsajátítás extrém formáját; R. Wood, R. (1979) ‘An Introduction

tás modelljét tükrözi, hanem a végtelen fogyasztás képét sugallja, egyszerre mutatja a gyűlöletet, és a végső elsajátításra utaló akaratot: a homocidium félreérthetetlenül az áruformák szomszédságába kerül. Az erőszakot tartalmazó fogyasztásban szóhoz jutnak az áruracionalitás formái, de ott látjuk a félelem, szorongás és az erőszak felé tendáló agresszivitás jelentésének körforgását. Így mutatkozik meg az a konstelláció, amelyet ultraobjektív erőszakalakzatnak neveznénk³⁶; az ultraobjektív erőszak fogalma szerint az embereket tárgyként, azaz, mint kihasználhatatlan felesleget kezelik. És az *underclass* fogalma pontosan ezt a reziduumot testesíti meg. *Deszublímálódik az agresszivitás*, ám jellegzetesen az áruvilág jelentéseinek közvetítésével.

* * *

Elfogadjuk a diagnózist, amely az *agresszivitás többletét* jelzi a kortárs társadalomban. Viszont az agresszivitás és az erőszak között többirányú mozgást feltételezünk. Egynél több út kígyózik valójában az erőszak és az agresszivitás között: Butler okfejtése, amely kontingenciákat feltételez az erőszak és az agresszivitás között, irányadó, de legfeljebb csak egy irányt jelez. És nem az etika, hanem a politika és a gazdaságtan párosa derít fényt az erőszak és az agresszivitás kormeghatározta relációira.

to the American Horror Film', In: R. Wood and R. Lippe (eds): *American Nightmare: Essays on the Horror Film*. Toronto, Festival of Festivals, Lefebvre, ibid. Amúgy a kannibalizmus többféle formába beleíródik a kapitalizmus szövetébe: először is alapító fantáziát (*a Mások a kannibálok, meg kell őket állítani*), majd a Másiktól való félelmet testesít meg: különféle értelmezések mutatnak rá, hogy a tömegfogyasztás helyét átvette a kannibalizmus, mint a végtelen fogyasztás közege.

³⁶ Balibar, ibid. 61. Balibar különbözteti meg az erőszak különböző formáit (ultraobjektív és ultraszubjektív). Lásd még, G. Labica: *Theorie de la violence*, Paris, 2007.

A TÖRTÉNELEM VÉGE VERSUS A CIVILIZÁCIÓK KÖZÖTTI AGRESSZIÓ – FUKUYAMA ÉS HUNTINGTON*

LOBOCZKY JÁNOS

E lőadásomban a megjelenésük óta sokat vitatott kétféle világtörténelem-, illetve prognózist is nyújtó jelen-értelmezés néhány aspektusát vetem egybe elsősorban a múltbeli, jelenbeli, valamint az esetleges jövőbeli, a különböző emberi közösségeket érintő agresszió szempontjából.

Előljáróban hadd jegyezzem meg, hogy ugyan Huntington *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*¹ című művével közvetlenül is polemizál Fukuyamával (*A történelem vége és az utolsó ember*²), ugyanakkor nem szabad szem elől téveszteni azt, hogy a két mű megközelítésmódja lényegileg tér el egymástól. Fukuyama a klasszikus történelemfilozófiai, döntően Hegel szemüvegén keresztül láttatja globalizált világunkat, míg Huntington a 20. század első évtizedeire oly jellemző kultúrkritikai szemlélet (lásd Spengler) egyik markáns képviselője. Az viszont mindkettejüknél szembeötlő, hogy kiindulópontjuk alátámasztására igen bőséges empirikus anyagot mozgósítanak. Ez egyébként éppen a legproblematisabb oldala a két munkának, hiszen empirikus adatokat a világtörténelemből éppúgy, mint a jelenkorból a legkülönbözőbb, egymással ellentétes tézisek igazolására össze lehet gyűjteni.

A két könyv összehasonlítása kapcsán még azt is ki kell emelnem, hogy minden történelemfilozófia bizonyos értékek előzetes választásán alapul, nem egyszerűen empirikus tények induktív általánosításán. Ezt Fukuyama egyértelműen ki is mondja, amikor hangsúlyozza, hogy Hegel álláspontját fogadja el a történelem irányzatosságáról, a történelmi fejlődésről, ezzel együtt a történelem végéről. A fejlődés mozgatórugójaként pedig a thümoszt, a becsvágyat, a presztizsért folytatott küzdelmet tekinti. Ugyanakkor az is jól látható, hogy emberképe pozitív, hiszen az ember feltételezett természeti állapotában sem a mindenki harca mindenki ellen szituációját láttatja. Az emberi természet változatlan jellemzője nála a spontán együttműködésre való készség, valamint egyfajta racionális gondolkodás. Az elismerésért folyó küzdelem

* A tanulmány a TÁMOP K 100922. sz., "A tudományos képzés műhelyeinek továbbfejlesztése az Eszterházy Károly Főiskolán" című pályázat támogatásával készült.

¹ Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Ford. Gátsity Mila, Gecsényi Györgyi, Pusztai Dóra. Európa, Budapest, 2002.

² Francis Fukuyama: *A történelem vége és az utolsó ember* (A továbbiakban *A történelem vége*). Ford. Somogyi Pál, M. Nagy Miklós. Európa, Budapest, 1994.

nem vezet szükségszerűen agresszióhoz, még ha az „első” emberi konfliktus lényege éppen az is volt, hogy az egyik ember képesnek mutatkozott az életét sem kímélve, egyfajta párviadalban rákényszeríteni akaratát a másikra. Huntington nézőpontja a civilizációk mondhatni engesztelhetetlen, örök küzdelmét hangsúlyozza, ami törvénytől vezet újból és újból háborús konfliktusokhoz. Fukuyama viszont négy évvel az első nagyhatású könyve után a *Bizalom*³ címmel írja meg következő nagyszabású munkáját, amelyben maga sem tagadja a kulturális különbségek jelentőségét az egyes népcsoportok között, de Huntingtontól eltérő következtetést fogalmaz meg: „Huntingtonnak abban kétségtelenül igaza van, hogy a kulturális különbségek ezentúl többet számítanak majd, s valamennyi társadalom óhatatlanul nagyobb figyelmet fog szentelni a kultúrának, lévén ez nem pusztán belső ügy – a külvilágra is kihat. Ott azonban már kevésbé meggyőző Huntington érvelése, ahol arról beszél, hogy a kulturális különbségek szükségképp összeütközések forrásai lesznek. Épp ellenkezőleg, a különböző kultúrák kölcsönhatásából eredő vetélkedés gyakran alkotó jellegű változtatásokhoz vezet; számos esetét ismerjük annak, hogy a kultúrák ösztönzőleg hatottak egymásra.”⁴

Mindezek alapján azt állítom, hogy a két, részben egymással is vitázó fel fogást csak korlátozott értelemben lehet dialógusba állítani egymással, több tekintetben teljesen más kiindulópontjuk, szemléletük miatt. Az összehasonlítást az is jelentős mértékben árnyalja, hogy Fukuyama későbbi jelentős munkái (a *Bizalom* – 1995., a *Nagy szétbomlás*⁵ – 1999, *Államépítés*⁶ – 2004) részben módosítják, részben egy-egy területre – szociológia, szociálpszichológia, államelmélet – koncentrálnak részletezik alapkoncepcióját.

Fukuyama jól ismert tézise az, hogy minden 20. századi szkeptikus ellenérv dacára beszélhetünk „irányzatos Történelemről”, elsősorban hegeli értelemben. A történelem világászerte a liberális demokrácia irányába halad, ennek az eszményét nem lehet meghaladni. A még az ún. fejlett demokráciákban is létező komoly társadalmi problémák alapvetően abból fakadnak, hogy „nem kielégítően alkalmazzák a szabadság és az egyenlőség iker-elveit.”⁷ Ez persze már-már naivnak ható gondolatmenet. Mint ahogy az is mechanikusan leegyszerűsítőnek tűnik, hogy a modern természettudományt és annak hatásait

³ Francis Fukuyama: *Bizalom. A társadalmi erények és a jólét megteremtése*. Ford. Somogyi Pál László. Európa, Budapest, 2007.

⁴ I. m. 16–17.

⁵ Francis Fukuyama: *A nagy szétbomlás. Az emberi természet és a társadalmi rend újjászervezése*. Ford. M. Nagy Miklós. Európa, Budapest, 2000.

⁶ Francis Fukuyama: *Államépítés. Kormányzás és világrend a 21. században*. Ford. Kitta Gergely. Századvég, Budapest, 2005.

⁷ Fukuyama: *A történelem vége. I. m. 5.*

tekinti kiindulópontnak egyetemes történelemfilozófiai világmagyarázatához. Ugyanakkor maga is hangsúlyozza, hogy ugyan a modern tudomány és technika „az egyetlen a fontos társadalmi tevékenységek közül, amely a közfelfogás szerint irányzott és egyben kumulatív, vagyis eredményei felhalmozódnak, ám hogy végső soron miképp befolyásolja az emberi boldogságot, az nem világos”⁸. Azt Fukuyama is tudja, hogy egyfelől a gazdaságilag modernizálódó államok sok tekintetben hasonlítanak egymáshoz, másfelől viszont az is igaz, hogy több esetben tekintélyelvű államok (lásd Kína, délkelet ázsiai kis tigrisek) nagyobb gazdasági növekedésre képesek, mint néhány liberális demokrácia (pl. Dél-Európa). Tehát nem minden esetben van egyenes összefüggés a politikai berendezkedés demokratikus jellege és a gazdasági teljesítmény között. Ezért is hangsúlyozza, hogy a pusztán gazdaságcentrikus magyarázatok nem elégségesek a történelem értelmének a megragadásához, az ember nem csupán „gazdasági állat”. Ezzel szemben a centrális tényező nála az antikvitásból, tkp. Platónról származó thümosz (indulati, érzelmi lélekresz, forrása egyfajta önérzetnek), ami Hegelnél „az elismerésért való küzdelemként” jelenik meg. Plasztikusan mutatja be, hogy miként is működik a lélek Platónnál leírt három része. A gondolkodó és a vágyakozó rész alapján egyszerűen be lehet mutatni az emberi viselkedés lényegét: a vágy arra ösztökéli az embert, hogy a legkülönbözőbb javak megszerzésére törekedjen, amelyek jólétét növelik, a gondolkodás révén pedig rájön, hogy miként lehet ezt a legcélszerűbben elérni. A thümosz viszont az ember önérzetét szólítja meg. Minden ember azt kívánja, hogy elismerjék, emberként, olyan lényként, akinek valamilyen értéke és méltósága van. Talán nem is kell külön kitérni arra, hogy ez a fajta interpretáció mennyire a felvilágosodás ember-értelmezéséhez, főleg pl. Herder, Schiller vagy Kant felfogásához kapcsolódik (lásd pl. Kant „társiatlan társiaságát”). Ami pedig az agresszió kérdését illeti, Hegel értelmezését veszi át: az ember az egyedüli lény, aki hajlandó a presztizsért vállalt küzdelemben életét is kockáztatni. Ahogy Hegel vizionálja, az őskorban az elismerés vágya arra késztet két harcost, hogy életre-halálra menő párbajba bocsátkozva mindegyik megpróbálja rákényszeríteni a saját akaratát a másikra. Amikor a haláltól való félelemnek engedve az egyik megadja magát, megszületik az úr-rabszolga viszony. Amellett, hogy történelmi szempontból nyilvánvaló visszavetítésről van itt szó, szociálpszichológiai szempontból az emberi természetnek egy lényeges momentumára tapint rá. Azzal pedig különösen egyet érthetünk, hogy olyan érzések, mint a harag, szégyen, büszkeség (ha nem kezelnek valakit saját értékén, haragot érez; ha nem viselkedik saját érték tudatához méltóan, akkor szégyelli magát; ha érté-

⁸ I. m. 9.

kének megfelelően ismernek el valakit, akkor büszkeség tölti el) különösen a modern politikai élet szempontjából döntő jelentőségűek.

Fukuyama egyrészt „optimista” módon látta az elismerésért folyó küzdelem történelmi következményeit, másrészt szembenéz azzal a kérdéssel maga is, hogy a 20. századi totalitárius államok és a világháborúk szörnyűségei nem kezdték-e ki véglegesen a történelemnek az egyenes vonalú fejlődéséről szóló nyugati felfogásokat, s a liberális demokrácia mint a történelem vége nem a nyugati civilizáció etnocentrizmusát tükrözi-e: „ahány nép vagy civilizáció, annyi cél, s a liberális demokráciának semmiféle kiváltsága sincs köztük.”⁹ Ezzel a dilemmával együtt is Fukuyama az emberi természetnek egy olyan feltételezett állandó jellegéből, mondhatni ideáltípusából indul ki, amely a különböző kultúrák, illetve civilizációk alapvetően nem módosítanak.

Külön érdekessége Fukuyama felfogásának, hogy társadalom- és államfelfogásában nem a klasszikus angol (Hobbes, Locke) társadalmi szerződéselméletekre támaszkodik, hanem inkább a német klasszikus filozófiai hagyományokra (Kant, Hegel) és nem utolsósorban Kojève Hegel-interpretációjára¹⁰. Szerinte az előbbieket a platóni értelemben vett három lélekrész közül csak a vágyakozó és a gondolkodó törekvéseire vannak tekintettel, s az embert alapvetően a vágy mechanizmusa hajtja előre. Ez viszont nem ad választ a történelem nagy változásainak mozgatórugóira: „Forradalmi helyzetek nem alakulhatnak ki, ha legalább néhány ember nem hajlandó az életét vagy a kényelmét kockára tenni egy ügyért. Ehhez bátorság kell, amely nem származhat a lélek vágyakozó részéből – csakis a thümotikus rész lehet a forrása. A vágy embere, a Gazdasági Ember, az igazi burzsoá »költség-haszon elemzést« szokott végezni magában, s ennek alapján mindig talál rá okot, hogy a rendszeren belül maradván tegye a dolgát.”¹¹ Ennyiben még bizonyos értelemben igazat is Nietzsche-nek, aki „mell nélküli” emberekről beszél.

Ugyanakkor éppen Nietzsche kapcsán beszél a thümosz kétféle válfajáról. Az egyik a megalothümia, amelynél az elismerésvágy úgy jelentkezik, hogy az ember a másik ember, az egyik nép a másik nép fölé akar kerekedni, túl akarja szárnyalni, vagy le akarja győzni. Az izothümia a modern demokráciák jellemzője, ahol mindenkit lényegében egyforma elismerés illet meg. Fukuyama annyiban egyet ért Nietzsche-vel, hogy ha a liberális demokráciának sikerül teljesen kiszorítania az életből a megalothümiát, s ezt a racionális fogyasztással helyettesítik, akkor „utolsó emberekként” élhetjük a magunk szürke,

⁹ I. m. 31.

¹⁰ Lásd Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard, Paris, 1947., *Introduction to the Reading of Hegel*. Basic Books, New York, 1969.

¹¹ I. m. 264.

egyhangú, unalmas életét. Ha viszont a megalothümia erősödik meg, akkor a zsarnokság, háborús agresszió, elnyomás időszaka köszönthet be. A dilemma a következő: az emberek „Eszményeket szeretnének, amelyekért élhetnek és meghalhatnak, bár a legnagyobb eszményeket már megvalósították a földön, s szeretnék kockáztatni az életüket, bár az államok nemzetközi rendszere már kiküszöbölte a háború lehetőségét. Ez az az ellentmondás, melyet a liberális demokrácia még nem oldott fel. A liberális demokráciát végső soron belülről felbomlaszthatják a *megalothümia* túlkapásai vagy az *izothümia* túlhajtásai – vagyis az utóbbi esetben, az egyenlő elismerés fanatikus vágyának a megnyilvánulásai. (l. kommunizmus) Én úgy érzem, a demokráciára nézve az előbbi a nagyobb fenyegetés.”¹²

Egyébként a háborús agresszióval kapcsolatban Fukuyama vitázik az ún. „hatalmi realisták” álláspontjával (Machiavelli, Kissinger). Szerintük a hatalmi törekvések mellett a háború valószínűsége nem bizonyos államok agresszív viselkedésétől függ, hanem attól, hogy a hatalmi viszonyok az államok rendszerében kiegyensúlyozottak-e avagy sem. A háború és a béke kérdésében tehát a hatalom megoszlása a döntő. Fukuyama úgy ítéli meg, hogy itt a nemzetállamokat „billiárdgolyókként” kezelik: „A világpolitika tudorait nem érdekli e golyók »belvilága«. Az embernek csak a mechanika törvényeivel kell tisztában lennie, amelyek a kölcsönhatásukat szabályozzák.”¹³ Ezzel szemben Fukuyama azt emeli ki, hogy egy társadalomnak az erőszakon alapuló uralma a másik felett az arisztokrata úrnak a megalothümiájából, vagyis abból fakad, hogy elismerjék külön voltát. „Az urak elismerésvágya, nem pedig az államok rendszerének a struktúrája a háború ősoke.”¹⁴ Ebből logikusan következik, hogy a liberális demokráciának, ahol eltörölték az arisztokrácia kiváltságait, végül az imperializmust is el kell törölnie. A liberális társadalmak, illetve államok nem véletlenül nem vagy csak igen ritkán háborúznak egymás ellen. Egymás iránt nem sok bizalmatlanságot mutatnak, uralkodni sem akarnak egymáson, elveik azonosak, nincs alapjuk egymás legitimációjának kétségbe vonására. Bizonyos értelemben ezzel a felfogással állítható párhuzamba Bibó Istvánnak az európai társadalomfejlődés értelméről szóló álláspontja, mely szerint ennek a fejlődésnek a lényege az erőszak, az agresszió visszaszorítása, a részvét és a szolidaritás bizonyos fokú erősödése.¹⁵ És persze Kantot is

¹² I. m. 446.

¹³ I. m. 355.

¹⁴ I. m. 370.

¹⁵ Lásd Bibó István: *Az európai társadalomfejlődés értelme*. In. Uő.: Válogatott tanulmányok. Vál. Huszár Tibor. Magvető, Budapest, 1986. III. k. 5-124.

ideidézhetnénk, aki a háború költségeinek egyre növekvő terheivel miatt is bízik abban, hogy a nemzetállamok idővel felhagynak a háborúskodással.¹⁶

A thümosznak az agressziót serkentő túlkapásai helyett a thümosznak az olyan „irracionális” fajtái, mint a vallás, a nemzeti érzés, a szakmáknak az a képessége, hogy fenntartsák a munka kellő színvonalát és a dolgozók büszkeségét tkp. a nemzetek gazdasági versengését, illetve a különböző kultúrák (békés) küzdelmét segíthetik elő. Fukuyama legalábbis így láttatja ezt a folyamatot.

Fukuyama nagyszabású történelemfilozófiai tablójából két képet szeretnék még felidézni. Az egyik a történelem ciklikus jellegének a tagadása, lehetlensége. Szerinte egy feltételezett globális háború sok mindent, embert, természeti környezetet, ember által létrehozott létesítményeket elpusztíthat, de nem a teljes emberi civilizációt: „A modern természettudománynak ugyanis oly nagy a hatalma – jóra és rosszra egyaránt –, hogy felettébb kétséges, el lehet-e felejteni, vagy el lehet-e tüntetni másképpen, mint az egész emberi nem fizikai megsemmisítésével. És ha a szüntelenül fejlődő modern természettudomány uralma ennyire szilárd, akkor a bizonyos irányba haladó történelem – összes gazdasági, társadalmi és politikai következményével együtt – mint folyamat lényegében szintén megfordíthatatlan.”¹⁷ A másik a könyv befejezése, ahol visszatérve a platóni három lélekrészre, azt hangsúlyozza, hogy a napjaink sok-sok bizonytalansággal, illetve zűrzavarral terhelt világában a legjobb, vagyis legigazságosabb állam az, amelyikben a thümoszt is az ész uralma alá rendelik és a vágy szövetségesévé teszik. A legjobb államforma végső soron az, amelyik a lélek mindhárom részét leginkább kielégíti. Szerinte ez a liberális demokrácia, amely arra is képes lehet, hogy a kiiktathatatlanul megmaradó megalothümiát „megszelídítse”. A könyv befejező plasztikus, Kojévet idéző képsorához, amely egyetlen útról és egyetlen célról beszél, azért némi kérdőjeles megjegyzést fűz Fukuyama: „De kérdéses, hol tartunk most, mert a közelmúlt liberális világforradalma ellenére a kocsik haladási irányával kapcsolatos értesüléseink pillanatnyilag bizonytalanok. És végső soron azt sem tudhatjuk, hogy ha a kocsik többsége megérkezik abba a bizonyos városba, s utasaik kicsit körülnéznék, megfelel-e nekik új környezetük, nem indulnak-e hamarosan tovább.”¹⁸

Fukuyamával ellentétben Huntington egyáltalán nem egyetlen országot lát az emberiség múltjával és jövőjével kapcsolatban. Felfogása szerint a történelem a civilizációk története, amely tele van harccal, összecsapással,

¹⁶ Lásd Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*. Ford. Vidrányi Katalin. In. Uő.: *Történetfilozófiai írások*. Vál. Mesterházi Miklós. Ictus, 1995-97. 41-58.

¹⁷ Fukuyama: *A történelem vége*. I. m. 139.

¹⁸ I. m. 48o.

agresszióval. Ugyanakkor a „történelem folyamán a civilizációk nyújtották a legtagabb kereteket az emberek számára.”¹⁹ Számára a történelemfilozófiai háttér nem a felvilágosodás, illetve a klasszikus német filozófia jelenti, hanem a spengleri Nyugat alkonya, politikai filozófiai tekintetben pedig megnevezés nélkül is Carl Schmitt szemléletét érzékelhetjük. Az emberi természetre szerinte sokkal inkább az jellemző, amit Hobbes állít, tehát a mindenki harca mindenki ellen.

Huntington kiindulása egyébként a civilizációkkal kapcsolatban a civilizáció egyes és többes számban használt fogalmának megkülönböztetése. A civilizáció kifejezés a 18. századi francia felvilágosodásban alakult ki a „barbárság” ellentétéként. Huntington szerint ez egy európai dominanciájú nemzetközi rendszer fenntartását szolgálta. Ezzel szemben a civilizációk szóhasználat arra utal, hogy a történelemben mindig is különböző civilizációk éltek egymás mellett, amelyek között nem lehetséges, illetve nem méltányos értékrendbeli különbséget tenni, tehát nem létezik egyetlen kizárólagos mérce, amelynek segítségével meg lehetne ítélni az egyes civilizációk „fejlettségét”. A fogalomhasználat tekintetében még egy fontos dologra kell utalnom. Huntington – szemben például a német szellemtörténeti hagyománnyal, és leginkább Braudelre hivatkozva – nem választja külön a civilizáció és a kultúra fogalmát, mindkettő „egy nép életmódjának egészére utal”.

Huntington könyvének vezérszólama a nyugati és nem nyugati civilizációk egymáshoz való viszonyának taglalása, értelmezése. Az történelmi szempontból vitathatatlan tény, hogy a nagy földrajzi felfedezéseket követő gyarmatosítások időszakában a Nyugat egyértelmű fölényéről beszélhetünk a többi civilizációval szemben, a 20. század elejétől kezdve már egyre inkább a kölcsönhatások figyelhetők meg a civilizációk között, kevésbé az alá- és fölérendeltségi viszonyok. Innen kezdve kétségtelenül érzékelhető, hogy a nem nyugati civilizációkhoz tartozó népek a nyugatiak által egyetemesnek tartott értékeket hangsúlyosan *nyugati* értékeknek tartják, nem pedig univerzálisaknak. Így elkerülhetetlenül a kulturális relativizmus, a különböző értékrendű civilizációk egymással szemben állása válik meghatározóvá. Egyetemes civilizációról, homogenizálódásról az ún. globalizáció korában is csak műszaki-technikai, illetve gazdasági téren beszélhetünk, a kulturális identitás terén nem. Huntington éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy a vallási identitás szerepe – legalábbis a nem nyugati civilizációkban – még növekszik is. Mindezek a tényezők erősítik a civilizációk közötti szembenállást, a háborús vagy éppen terrorista agressziókat is. Ha arra gondolunk, hogy Huntington elmélete számára milyen meghatározó élmény volt a Jugoszlávia felbomlásához

¹⁹ Huntington: i. m. 48.

kapcsolódó délszláv háború, főleg a jól szemléltethető, a vallási különbségek által nagyban meghatározó törésvonalak léte, akkor még igazat is adhatunk e felfogásnak. Az iszlám fundamentalizmus és a Nyugat legújabb véres konfliktusai (lásd pl. az ún. Iszlám Állam működését és viszonylagos térnyerését) a világtörténelemnek és jelenünknek szintén ezt az értelmezését támaszthatják alá.

Ugyanakkor vajon nem egyoldalú-e Huntington a lehetséges világtörténelmi perspektívák megítélésében? Nem túl sommásan ítélik-e a felvilágosodás olyan eszméi felett, mint pl. a szabadság, az egyenlő emberi méltóság, a politikai egyenlőség, a testvériség jelszavából levezethető szolidaritás felett, mondván az emberi jogok kérdése csak a nyugati civilizáció „luxusa”? Vajon mit szólnak ehhez pl. az IS területén élő, szenvedő nők vagy egyáltalán más vallású emberek? De még az egyébként konszolidált jólétet megteremtő, ugyanakkor az iszlám törvénykezést alkalmazó országokban is egyre inkább feszegetik ezeket a kérdéseket azok, akik nem tartják természetesnek ezt a gyakorlatot. Tehát akár empirikus tények segítségével is vitázhatunk Huntington nézőpontjával, aki mintha túlságosan is csak a nyugati civilizáció terjeszkedő, nagyhatalmi – egyébként kétségtelenül megfigyelhető – politikájában látná minden jelenkori probléma forrását. Ezen a szemüvegen keresztül fogalmazhat pl. a II. világháborúval kapcsolatban olyan provokatív felületességgel, hogy az „1939-45 között dúló – *nyugati polgárháborúként* (kiemelés L.J.) is felfogható – II. világháború alatt Törökország megőrizte semlegességét.”²⁰

Abban sem biztos, hogy igaza van Huntingtonnak, ahogyan az általa civilizációváltásnak nevezett kísérleteknek a kudarcáról ír Törökország és Oroszország kapcsán. Itt elsősorban arra gondolok, hogy eleve kérdéses a két ország modernizációs kísérleteit civilizációváltásnak nevezni. Egy bizonyos értelemben nyugati típusú modernizációs folyamat természetesen még nem szükségképp jár együtt a kulturális identitás feladásával. Másrészt túlzás azt állítani, hogy a civilizációk között jelenkorunkban olyan éles határ lenne, mint ahogy azt Huntington hangsúlyozza. Egyik civilizáció sincs végletesen bezárva a saját kulturális, vallási, attitűdbeli tradícióiba, azzal együtt, hogy ezek természetesen nem tűnnek el, és a globalizálódó világban is fontos – hol pozitív, hol negatív értelemben – tényezők.

Igazságtalanok lennénk Huntingtonnal szemben, ha nem hívnánk fel arra a figyelmet, hogy a könyv befejezésében maga is realizitikusan és árnyaltan ragadja meg az univerzalizmus és a kulturális sokszínűség dilemmáját: „A Nyugat univerzalizmusának értelmetlensége és a globális méretű kulturális sokszínűség realitása vajon törvényszerűen és visszafordíthatatlanul erkölcsi és kulturális relativizmushoz vezet-e? Ha az univerzalizmus törvényesíti az

²⁰ I. m. 232.

imperializmust (mármint a Nyugat imperializmusát – megj. L.J.), akkor vajon a relativizmus legitimálja-e az elnyomást (pl. egy vallási alapokra hivatkozó diktatórikus berendezkedést – megj. L.J.)? A kérdésekre ismét csak igenel és nemmel lehet válaszolni.”²¹ A minimális erkölcsi elvek az „egyetemes emberi természetből” erednek, s minden kultúrában megtalálhatók, tehát van lehetőség a különböző kultúrák viszonylag békés egymás mellett élésére: „A kultúra relatív, az erkölcs azonban abszolút”.²² Ezt akár Kant is mondhatta volna, abban az értelemben, hogy minden ember erkölcsi lény kulturális identitásától függetlenül. Az minimális erkölcsi igény bármely civilizációban, hogy elítéljék a gyilkosságot, csalást, kínzást, elnyomást, zsarnokságot. Huntington végső soron azt javasolja, hogy univerzalizmus helyett a sokszínűség elismerése és a közös jellemzők keresése együttesen érvényesüljön a civilizációk kapcsolatában. A közös jellemzőkhöz ő a politikai értékeket egyáltalán nem sorolja, ami persze további vitákat generálhat, hiszen például a női egyenjogúság kérdése egyszerre politikai és erkölcsi természetű (lásd a „minden ember egyenlő méltósága”-elvet), vagy a totalitárius állam esetét. Egyébként szerinte is törekedni kell és lehet a háborús agressziók elkerülésére (tehát mégsem tekinti elkerülhetetlennek a civilizációk háborús összecsapását), de ezt a veszélyt a civilizációk által létrehozott rend háríthatja el.

Huntingtont szokás úgy jellemezni, hogy nála a civilizációk különbségein van a hangsúly, míg Fukuyama a hegeli és részben marxi történelemfilozófia adaptálásával kissé redukcionista szemléletű, túlságosan is a gazdasági folyamatok globalizálódásából vezeti le a történelem feltételezett, lineáris irányú fejlődését. Hogy ez a sommás összefoglalás leegyszerűsítő, az remélhetőleg már az eddigiekből is kiderült. A befejező részben Fukuyama már jelzett későbbi munkáinak néhány fontos gondolatát felidézve mutat rá arra, hogy Fukuyama is mennyire lényegesnek tartja a kulturális tényezők szerepét a társadalmi élet egészében, különös tekintettel a gazdaságra. A *Bizalomban* a társadalmi erények és a jólét megteremtése közötti alapvető összefüggésekre hívja fel a figyelmet. Főleg Tocqueville, A. Smith és M. Weber nyomán hangsúlyozza a „társulni tudás” képességének és olyan „társadalmi erényeknek” mint a tisztesség, megbízhatóság, együttműködési készség, a mások iránti kötelezettségek tudata fontosságát a „gazdasági társadalom” kialakulásában és működésében. A kultúrát egyébként is úgy definiálja mint „örökölt etikai szokások” összességét.²³ A bizalom szintén olyan tényező, amely magas társadalmi szintje fontos tényezője a sikeres piacgazdaságnak és a stabil demokrá-

²¹ I. m. 551.

²² Uo.

²³ Lásd Fukuyama: *Bizalom*. I. m. 57.

ciának. A liberális demokrácia sem pusztán a racionálisan viselkedő egyének szerződésén alapul, hanem olyan lényegi elemei is vannak, amelyek hagyományos kulturális értékeken alapulnak, mint például az elismertségre való törekvés, az áldozatvállalás stb. A sikeres modernizáció bizonyos értelemben ebből is következik: „Ha a demokrácia és a kapitalizmus akkor működik a legjobban, ha olyan kulturális hagyományok hatják át, amelyeknek nem a liberalizmus a forrása, akkor bizonyára nyilvánvaló, hogy a modernség és a hagyomány jó ideig stabil harmóniában együtt tud élni egymással. A gazdasági racionalizálás és fejlesztés folyamata roppant hatalmas erő, amely rákényszeríti a társadalmakat, hogy többé-kevésbé azonos módon modernizáljanak.”²⁴ Ugyan nem a hagyományos kultúrák hozták létre a modern kapitalista gazdasági rendszert, de a gazdasági élet „spiritualizálódása”, vagyis olyan értékek mint az előbb említettek szerepének megnövekedése jól érzékelhető a posztindusztriális, információs társadalomban. Ezért beszél Fukuyama is a modern szociológiából és szociálpszichológiából vett kifejezéssel „társadalmi tőkéről”, amelynek lényege a már említett társulni tudás képessége.

Következő könyvében, *A nagy szétbomlásban*, amely 1999-ben jelent meg, éppen azt a kérdést járja körbe, hogy vajon elfogyasztna-e a kapitalizmus a társadalmi tőkét. Ebben a munkájában nagyon is szembenéz olyan, általa is negatívnak ítélt tendenciákkal, mint a hagyományos családok felbomlása, a bűnözés növekedése stb., amelyek rombolják a társadalmi tőkét. Hangsúlyozza azt is, hogy az „intenzív individualizmus kultúrája” éppen a liberális demokrácia jövőjét veszélyezteti: „A túlzott individualizmus kultúrája azért sem szerencsés, mert végső soron felszámolja saját közösségeit²⁵.” Ugyanakkor ezt a folyamatot nem látja visszafordíthatatlannak, sőt úgy ítéli meg, hogy „a mindegyre terpeszkedő individualizmus” kulturális értelemben lassan véget ér, a modern társadalom el is fogyasztja, de újra is termeli a társadalmi tőkét. A civil társadalom újabb meg újabb közösségi formákat hoz létre, mivel az emberek természetüknél fogva társadalmi lények. Ebben a folyamatban még a vallások pozitív szerepét is kiemeli a közösségépítésben. A könyv befejezése tulajdonképpen azt a történelem-képet árnyalja, amit *A történelem végén* kifejtett: „Úgy tetszik, két folyamat zajlik egymással párhuzamosan. A politikai és gazdasági szférában a történelem progresszívnek és irányítottnak látszik, és a 20. század végén eljutott a liberális demokráciáig, ami az egyetlen járható utat jelenti a technológiailag fejlett társadalmak számára. A társadalmi és erkölcsi szférában azonban a történelem ciklikusnak látszik, a társadalmi rend hol szétfeslik, hol megújul többnemzedékes

²⁴ I. m. 488.

²⁵ Fukuyama: *A nagy szétbomlás*. I. m. 30.

időtávlatokban. Nincs semmi, ami garantálná, hogy a ciklusban lesznek felívelő szakaszok. Az egyetlen okunk a reményre az ember roppant erejű veleszületett képessége a társadalmi rend újjáépítésére. Ennek az újjáépítésnek a sikerétől függ, hogy felfelé mutat-e a Történelem nyila.”²⁶

Befejezésül megkérdezhetnénk, hogy vajon Huntingtonnak vagy Fukuyamának van-e igaza történelemfelfogásukból következő prognózisukkal. A kérdésre meglátásom szerint azért nem lehet érdemben válaszolni, mert maga a kérdés félrevezető, hamis kérdés. Ahogy a tanulmányom elején már jeleztem, az empirikus történelmi és jelenkori tényekből többféle, meggyőzőnek látszó jövőkép is megkonstruálható. Az olyan klasszikus történelemfilozófiáknak is, mint a Hegelé vagy Marxé éppen az a sebezhetősége, hogy a történelem feltételezett teloszából kiindulva csak egyetlen, a jövőt is egyféleképpen determináló Történelmet tételez fel. A jelenben érvényesülő tendenciák közül viszont bármelyik érvényre juthat a jövőben a különböző gazdasági, politikai és kulturális tényezők sajátos összjátéka következtében.

²⁶ I. m. 377.

AZ AGRESSZIÓ PERSPEKTIVIZMUSA MEGHATÁROZÁSI KÍSÉRLET

KISS ENDRE

Kísérletünkben az agresszió jelenségét *filozófiai feladat*ként értelmezzük, tehát nem az elfogadott, szűkebb pszichológiai összefüggésben. Ez a megközelítés nélkülözheti a pszichológiai elemeket, de korántsem az a feladata, hogy a filozófiát arra használja fel, hogy igazságot tegyen pszichológiai indíttatású mezo-elméletek igazságtartalma között.

Az eddigiek alapján megközelítési módszerünket *fenomenológiai*nak neveznénk.

Ezzel azt szeretnénk rögzíteni, hogy a szó klasszikus értelmében magát a jelenséget szeretnénk leírni.¹ Ha egy ilyen leírás sikerül, kísérletünket eredményesnek tarthatjuk. Ha ezek után ez a leírás kompatibilissá is válik más értelmezésekkel (hiszen magától értetődő, hogy az agresszió magyarázatának elsődleges, mezo-szintű megközelítése a pszichológia) ez a konkrét fenomenológiai megközelítés érvényesen járulhat hozzá a jelenség megismeréséhez a saját szűkebb körén kívül is.²

A társadalmi folyamatok és a kutatás előrehaladásával napjainkra már az agresszió széles, több társadalmi tevékenységre és tudományterületre egymástól már sokszor függetlenül is kiterjedő kutatási terület, ezért az egyes kérdésfeltevéseken *immár belül* is kialakított tipológiák száma igen magas (csak a *sport* területén és ezen belül a *labdarúgás*ban érzékelt agresszív magatartások összefüggésében is a számos csoportosításával és tipológiába rendezésével találkozhatunk).

A filozófiai definíciók néhány döntő ponton felveszik magukba a sajátosan pszichológiai tartalmakat, de elsősorban arra törekednek, hogy releváns részévé tegyék az agressziót egy értelmes társadalomelméletnek, mely, amennyiben eleget akar tenni fogalmának, rendelkezik majd érvényes *társadalom-ontológiai* jellemzőkkel is.

¹ Ezzel jelezzük, hogy nem a fenomenológiai paradigma valamelyik konkrét válfajához akarunk csatlakozni, de komolyan vesszük a fenomenológia fogalmában rejlő kiinduló tartalmat, a jelenségek leírását.

² Saját általános megközelítésünket egyáltalán nem sorolnánk a fenomenológia körébe, egy kritikai empirizmus számára azonban nem állhat rendelkezésre más út, hiszen az *agresszió* tárgyi szférája, elsősorban az agresszió kiváltó okaira való reakció, illetve az agresszivitás egy konkrét aktusának megvalósulásának elemzése, kívül esik a módszertanilag egyértelmű kritikai empirizmus körén.

Teoretikus státuszát, önálló jelentőségét megkerülhetetlensége okozza, azaz *redukálhatatlansága*, vissza-nem-vezethetősége a társadalmi tények, elemibb formáira.

Ez a megközelítés nem akarja megkérdőjelezni azokat az értelmes kérdésfelvetéseket, amelyek az agresszió értelmezésében az eddigiekben már önálló legitimációt harcoltak ki maguknak. Más kérdés, hogy a későbbiekben, az értelmezés a teljes formájának kialakulásakor, milyen lesz majd az egyes elméleti kezdemények egymáshoz való viszonya.

Az agressziót *közvetlenül* nem az ösztön és a tudatosság tengelyén helyezük el, *közvetlenül* nem negatív érzelmek, negatív cselekvési minták megvalósításának tekintjük, *közvetlenül* nem hozzuk kapcsolatba az erőszakkal és az erőszak-jelenségekkel s *közvetlenül* nem sietünk közel hozni a tudattalan világához sem, *közvetlenül* nem is a szenvedélyek vagy affektusok világából eredeztetjük, jöllehet nyilvánvaló, hogy minden agressziónál fel kell tételeznünk ennek jelenlétét.

Az a sajátos tudományelméleti probléma vetődik fel, hogy az elvonatkoztatás *általánosabb* szintjén az agresszió indulati, pszichológiai, érzelmi elemei kevésbé lesznek megjeleníthetőek, mint a *mezo-szintű* megközelítések esetében, amelyek indulati, érzelmi, a szenvedélyekre vagy az ösztönökre alapozódó megközelítései látszólag maradéktalanul definiálják a köztudatban élő agresszió jelenség egyes válfajait.

Az agressziót *társadalmi határátlépésnek* tekintjük. Ezt a mozzanatot tekintjük a definíció alapjának.³

A határátlépés maga után vonja a *tabu* jelenségét, azaz érdemileg függetlenül attól, vajon konkrét határátlépés mennyire van formalizált módon is tabuizálva, *minden agresszióban van határátlépés és minden határátlépés tabutörés*.⁴

Mivel a tabu jelensége minden társadalmi szerveződés talán legátfogóbb meghatározója, döntő jelenléte az agresszió jelenségének meghatározásában elkerülhetetlenül és erőteljesen felértékeli az agresszió értékelésének mindenkori konkrét *társadalmi fontosságát* is.

³ Az *agresszív határátlépés* és a *klasszikus gyűlöletjelenség* viszonyának kidolgozása egy politikai pszichológia, illetve egy ezzel foglalkozó filozófiai antropológia egyik legnagyobb kihívása.

⁴ A valóságban a tabu tételezése megelőzi a határátlépést, mert a határ, valamilyen formában, mindig tabu is. A kutatásban vagy a pszichológiai gyakorlatban természetesen túlzott korrektség lenne minden egyes agresszív lépést nyílt és minősített tabutörésként meghatározni és így is kezelni. Elegendő, ha tisztában vagyunk minden agresszivitás tabutörő jellegével.

Az agresszió nyílt határátlépés.

A rejtett agresszió nem minősíthető ezzel a fogalommal, hiszen abban a határátlépés eleme nem nyilvános, ha pedig nem nyilvános, akkor társadalmi értelemben átmenetileg nem létezik, legfeljebb akkor válhat társadalmi ténnyé, amikor nyilvánosságra kerül.

Az agresszió tudatos határátlépés.

Igen problematikus *véletlen* agresszióról beszélni, hiszen egy véletlen határátlépés megfelelő bocsánatkérések után visszavonható, azaz *az ilyen határátlépési cselekvés elméleti státusza utólag még meg is változhat.*⁵ Pozitív értelemben ugyancsak kontraproduktív és önmagának ellentmondó jelenség a „szándékolatlan” agresszió, hiszen ebben az esetben a szándéktól *eltérő* eredmény jött létre, olyan, amelyet kivételes körülmények között esetleg a maga a cselekvő utólagosan jóvá is hagyhat. Ebben a különleges esetben tehát a cselekvő maga utólagosan minősít egy cselekedetet agressziónak, s ez az utólagos minősítés független is lehet attól, hogy mások ugyanezt a cselekvést akár már a kezdetektől fogva agressziónak nyilvánították.

Az agresszió *közvetlen* határátlépés, direkt cselekvés, homogén, nem félreérthető és nem félreismerhető.

Ebben az értelemben a határátlépés a *tettek nyelve*, s mint metaforikus értelemben felfogott nyelv, magának is törekednie kell arra, hogy ne lehessen félreérteni. Mindez nem zárja ki, hogy *kivételes esetekben* közvetett, számos közvetítési láncszemen keresztülhaladó lépésen át is realizálódhat agresszió, de az is egyértelmű, hogy minél közvetítettebb ez a cselekvés, annál kevésbé felel meg nemcsak a határátlépés eredeti definíciójának, de a határátlépés, mint társadalmi cselekvés feltételeinek és összefüggéseinek is.

A közvetlenség eleméből nyomban vezetnek szálak a határátlépés következő, azt ugyancsak minősítő összetevőihöz, a *demonstrativitáshoz*.

A demonstrativitás evidens összetevője az agressziónak, ebbe az irányba mutat már szinte majdnem minden olyan elem, amit az felsorakoztattunk. Nem állítjuk, hogy minden agresszivitás mögött a nyílt demonstráció szándéka áll, de *minden agresszív tett bármikor válhat nyílt demonstrációvá, hiszen kezdetről fogva tartalmazza a határátlépés elemét.* Nyilvánvaló, hogy a határátlépés fogalma valamivel szélesebb, mint a demonstrativitása, azaz az agresszió, mint határátlépés, probléma nélkül felveheti bármilyen határátlépő cselekmény nyíltan demonstratív karakterét is.

⁵ Az eltérített vagy véletlenül lelőtt repülőgépek esetében az utólagos átminősítés rendre megtörténik.

Az agresszió erőszakos cselevés.

A határátlépés imént felidézett fogalma az *erőszakos-nem erőszakos* anti-nómia fogalmi körénél is szélesebb. Elméletileg feltételezhetjük, hogy létezhet nem-erőszakos határátlépés is, ez azonban csak formális kiegészítés, hiszen a határátlépés fogalmában szereplő *határ* definíció szerint rendelkezik a rendezettség és a legitimáció biztosítókaival, emiatt annak átlépése többé-kevésbé már önmagában magában hordozza a határátlépésen erőszakos jellegét. Segít ennek az összefüggésnek a megértésében, ha az *erőszak fogalmát kellően szélesen* értelmezzük. Ha ugyanis beszélünk *verbális, környezeti, szimbolikus, viselkedésbeli, virtuális* vagy *szituatív* agresszivitásról, akkor már igen komoly lépést tehetünk annak érdekében, hogy megértsük az agresszió számos eltérő arcát, amely egyben az erőszak gyakorlásának számos területe is. A félreértések elkerülése végett: ez azt jelenti, hogy nem minden agresszió azonos a nyílt fizikai erőszakkal, de minden agresszióban benne van a helyzetnek és a szövegösszefüggésnek megfelelő tudatos és ellenséges határátlépés, ami abban a konkrét helyzetben „erőszak”-ot jelent.⁶

Ezt az érvelést érdemes lenne pozitív jelenségek sokféleségével is igazolni, de az összefüggés egyértelműsége miatt elégségesnek tartjuk a *határ fogalmában evidensen benne foglalt legalitás és legitimitás elemének felrúgásával* magyarázni a határátlépés, s ezzel az agresszió erőszakos karakterét.

Az agresszió jelenségének eddigi fő tulajdonságai (így a nyíltság, tudatosság, közvetlenség, demonstrativitás, nyilvánosság, erőszakosság, stb.) mellé fel kell vennünk a meghatározó attribútumok közé az agresszivitás célját, a valamilyen értelemben értett *zsákmányszerzést* is.⁷

Ezzel a lépéssel ismét igazolhatjuk a filozófiai megközelítés lehetséges előnyeit, melyek e megközelítés sajátos *perspektivizmusában* állnak.

A tipikusnak elképzelt mezoszintű megközelítés nyilvánvalóan az agresszív cselekedet, azaz a *valóságosan végrehajtott határátlépés* létrejövételének egyáltalán megismerhető motívumaira összpontosít. Figyelmét – ismét nagyon általánosan megfogalmazva – leköti a különleges esemény, a határátlépésre mobilizáló lelki állapot, s emiatt teljesen érthető módon kiesik szemhatárából a zsákmány sokszor igen prózai és szokványos mozzanata.⁸

⁶ Részben az agresszió iránti érzékenység megnövekedése általában, részben az életforma változása minden irányban megsokszorozhatja az erőszak, illetve az agresszió tárgyi szféráit. Ha például egy többórás vonatút alatt valaki hús ember füle hallatára telefonon el tudja végezni összes hivatalos és privát intéznivalóját, ez végső összegezésben igen komoly agressziónak tekinthető.

⁷ Természetesen a „zsákmány” fogalma is igen sok konkrét tartalmat jelenthet.

⁸ Ez a figyelem összpontosít a belső kényszer, az ideológiai fanatizmus, szenvedély, az alkohol, a kábítószer jelenségeire, mint „okokra”, azaz a határátlépéshez vezető útra, népszerű a *frusztráció* leereagálása is. Mindenesetre, ha szem előtt tartjuk a

A zsákmány problémája a *cél* kérdésének feltételéhez vezet.

Mielőtt különbséget tennénk a *célra irányuló* és (vélt vagy valóságos módon) „célaltan” agresszió között, ki kell jelölnünk e megközelítés helyét a *viselkedéstudományi*, etológiai, illetve a társadalmi, *társadalomlélektani* értelemben vett agresszivitás között.

Konrád Lorenz ismert elmélete szerint az általa megfigyelt állatok konkrétan minősíthető agresszivitást *csak saját fajtársaik ellen* követnek el. Más állatfajok elleni támadásaik a táplálkozási lánc felépítéséből következnek, azaz nem nevezhetőek agresszióknak.⁹

Nyomban belátható, hogy ezzel a határátlépésre alapozott definíció is elesik, hiszen egy állat saját fajtársa elleni agressziója túlnyomórészt *nem határátlépés, hanem „határvédelem”*, hiszen ezzel túlnyomórészt saját területét védi.

Az etológiai felfogás lényege (természetesen nem összes részlete, illetve összes válfaja) ezért nem lehet azonos a társadalmi határátlépésekkel, még akkor sem, ha magában a határátlépés fogalmában még nincs feltétlenül eleve pontosan körülírva annak közelebbi természete. Mindenesetre több, mint feltűnő, hogy a társadalmi határátlépés (az így értelmezett agresszió) *mindig támadó*, azaz diametrális ellentéte az alapvetően (természetesen nem minden részletében) *defenzívnek* értelmezett, az etológiai értelmében felfogott agresszivitásnak.

Ez az összegező (ám még semmiképpen sem véglegesen differenciált) szembeállítás igen demonstratívan fejezi ki a két megközelítés különbségét. E

határátlépéssel dolgozó definíciót, már nem leszünk annyira elnézőek az ilyen jellegű okok iránt.

⁹ Kétségtelenül ez Konrad Lorenz alap gondolata, amivel rendet teremtett az agresszió természeti és társadalmi értelmezéseinek akkori dzsungelében, hiszen 1963-ban még a „Gonosz” (das Böse) elé kitett „úgynevezett” jelző sem volt teljesen magától értetődő. Más szóval: „Az oroszlanok nem eszik meg egymást, ebben különböznek az embertől.” A szóban forgó fő mű: *Das sogenannte Böse – zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien, 1963. Verlag Dr. Borotha Schoeler – A Lorenz-jelenség filozófiai végiggondolásához tartozik, hogy a társadalomban nem létezik tiszta formában vett fajfenntartás, a szereplők nem érték- és érdeklmentesek (mint a tápláléklánc). *Erősen túlzottnak tartjuk, amikor Lorenzt Darwinhoz hasonlították* (csak Lorenz tárgyi ismereteit lehet Darwin mellé emelni, elméletalkotó intellektusát semmiképpen). S végül fontos kiemelni Lorenz hatalmas legitimáló szerepét a nyolcvanas években felemelkedett evolucionista ismeretelméletben, mely *eredményesen játszotta el a nagy elmélet szerepét anélkül, hogy egy igazi nagy elmélet akár egyetlen összetevőjével rendelkezett volna*. Nem Lorenz tehet róla, ha a világ, a történelem, a társadalom végső kérdéseit egy jól tájékozott és jól kereső média állandóan tőle kérdezi. Ilyenkor a kérdezett rendre el szokta hinni, hogy ő ezeket a kérdéseket meg is tudja válaszolni.

nélkül a szembeállítás nélkül nem is lennénk képesek értelmezni a zsákmányszerzés mozzanatát.

A vezető etológiai elméletben, mint láttuk, az, amit mi agressziónak lát-nánk, valójában nem agresszió, az, akit megtámadnak, valójában agresszor, azaz a zsákmányszerzés mozzanata abban az értelemben fel sem merülhet, ahogy ezt a filozófiai megközelítés a határátlépések láttán megállapítani kénytelen.

A zsákmány, az elérendő cél, természetesen igen sokféle lehet. Nagy sajnálatunkra azonban igen gyakori az az agresszivitás is, amelynek célján nem kell sokáig törnünk a fejünket, hiszen a nyílt rablásra vagy kifosztásra emlékeztető zsákmányszerzés „cél”-ja teljesen nyilvánvaló.

A célra nem irányuló, közvetlenül nem zsákmányszerző, véletlen áldozato-kat eltaláló, idegen szakkifejezéssel *displaced* agresszivitás természetesen létezik a zsákmányszerző agresszivitás mellett. Ez válogatás nélkül találja meg célpont-jait, ugyancsak határátlépés és ugyancsak erőteljes indulati háttere van.¹⁰

Önálló problémaként jelenhet meg, vajon miért ez a típusú, *displaced*, agresszivitás vált inkább az egész jelenség összefoglaló ismertető jegyévé.

Miért nem azok a zsákmányra irányuló határátlépések, amelyekben a zsákmányra való irányultság mellett ugyancsak munkálnak elementáris indulati tényezők?

A „repül a nehéz kő, ki tudja, hol áll meg” vagy a „nagyot ütött botjával a szamar fejére” jelenségeit sokkal könnyebben értelmezzük agresszív határ-átlépésként, mint a hosszú távú munkahelyi intrika egyes lépéseit, a politikai zsarolást, a rablást, a verbális vagy fizikai fenyegetést vagy más olyan határ-átlépő agresszív cselekményeket, amelyeknek láthatóan a „érdek” vagy a „zsákmány” a valódi mozgatója (ami, mint érintettük, nem feltétlenül zárja ki, hogy bizonyos mozzanatok, vagy akár dramaturgiai jelentőségű véletlenek közbejöttével az érdekek megvalósítására irányuló célzott határátlépésbe indulati elemek is keveredjenek).¹¹

Nagy figyelmet érdemel az agresszivitással vagy az annak megfelleltethető jelenségekkel kapcsolatos *pszichológiai alap-irodalom*, így akár maga Freud vagy más klasszikusok munkái is. *A gyűlölet és a szeretet (szerelem) pszichológiájának közös elemeként össze lehet kapcsolni, az agresszivitásban*

¹⁰ Egy ismert vicc szerint a századparancsnok felsorakoztatja a századot, és végig kér-dezi az embereit. Felváltva azt kérdezi, hogy ki boldog, és ki boldogtalan. Eközben mindegyik katonának levág egy jelentékeny pofont. Lehet, hogy a vicc humora nem különlegesen magas színvonalú, de kiválóan illusztrálja a *displaced* agresszió teljes *tetszőlegességét*, mindenkire irányul, aki „boldog” de ugyanúgy mindenkire, aki „boldogtalan”.

¹¹ Természetesen a zsákmány is igen sok konkrét tárgyat vagy jelenséget jelenthet.

*rejlő negatív határátlépés mozzanatát a szeretet (szerelem) pozitív energetikájával.*¹² Ez pszichológiailag korrektnek tűnik számunkra, miközben jelen filozofikus módszerünk keretein belül mégsem tudunk vele sokat kezdeni. Attól ugyanis hogy a szeretetet (szerelmet) is lehet bizonyos értelemben határátlépésnek tekinteni, nem látjuk messzemenő értelmét annak, hogy ebbe a filozófiai – fenomenológia megközelítésbe bevezessünk egy olyan fogalmat, mint a „pozitív határátlépés”.

Az eddigiekben célra irányuló, „zsákmányszerző”, illetve célra nem irányuló, *displaced* agresszivitást különböztettünk meg egymástól.

Annak ellenére, hogy a zsákmányszerző határátlépés nagy valószínűséggel nem lesz értékelésünkben erkölcsileg vagy pszichológiailag pozitív folyamat, továbbra is érvényes, hogy minden egyes cselekedetet önmagában is, sokszorosan mérlegre kell tenni.

Az etológiai és a társadalmi agresszivitás alapjelenségeit már az eddigi kifejtés mélyebb céltételezéseinek alapján is erőteljesen megkülönböztettük egymástól. Mindezzel, érdekes módon, az etológusok mélyebb szándékainak is eleget tettünk.

Az 1950-es 1960-as évek szellemi légkörében, ugyanis, ha nem mindig is közvetlenül, de éppen a természet barátainak volt az a közvetett szándéka, hogy megvédjék a természetet a természetre hivatkozó pozitív metafizikai, szociáldarwinista, fajelméleti, a fajok harcával kapcsolatos vagy éppen az élővilág más immanens gonoszságát tartalmazó filozófiai címkéktől.

Az tehát, hogy a természeti és a társadalmi agresszivitás eleve nagyban különböznek egymástól, az ő mélyebb elvárásainak is megfelelt.

A helyenként a politikába is akadálytalanul átlendülő ideológiai szférában az immár „tisztá” természetnek ez a „rehabilitálása” azonban olyan szándékos vagy akaratlan következményekkel is járt, amelyek fegyverként az immár „tisztá” természetet emelték magasba, és abban az irányban kezdtek misszionálni, hogy az immár a természetben „megtisztult” agresszivitás legyen a társadalomban normatív magatartás.

Némi leegyszerűsítéssel ezt a mozgást úgy írhatnánk le: valamikor bűnös ideológiai kezdemények a természet agresszivitásra hivatkozva próbálták igazolni a politikává szervezett társadalmi (sokszor állami, nem ritkán egyenesen totalitáriánus) agresszivitást. Miután kiderült, hogy a társadalmi agresszivitás természeti alapjai elesnek („nem gonosz a cethal, amikor felfalja a többi

¹² Az Erosz és Thanatosz harcát leíró késői Freud tartalmazas agresszió-értelmezést ad, stílszerűen szólva a pszichológiai elméletek közül a pszichoanalitikus változatot. A klasszikus szöveg a mai kutatás számára muzeális, de ez nem csökkenti érdemeit. Más oldalról Lorenz ügyesen veszi észre ezt, és vele polemizál. Ezért van, aki őt is olyan jelentős gondolkodónak tartja, mint Freudot.

halat”), most azzal a lehetőséggel próbálkoztak (ugyanazok, vagy akár más erők is), hogy immár a „megtisztított” természet analógiájának támogatásával legitimáljanak társadalmi agresszivitást („tisztta, mint az a cethal, aki legitimen falja fel a többi halat”).¹³ A „Csak egy pszichológia van!” jelszóval egyébként maga Lorenz is erősen elősegítette az erkölcsileg tiszta természetet elveinek társadalmi elterjesztését („több tiszta cethalat a társadalomba!”).

Ebben az új helyzetben a tudományos eredmény spontán kisugárzásából származóan és az erre a hullámra ráülő ideológiai törekvések eredményeképpen *érezhetően megváltozott a társadalmi agresszivitás megítélése*.

Az 1970-es évektől egyre természetesebb jelenségnek tekintik, és jóval messzebbmenően tolerálják is az agresszivitást.¹⁴

Maga ez a kétirányú mozgás természet és társadalom, „naturalizmus” és „szociomorfizmus” között korántsem ritka filozófia történetében. Új elemnek legfeljebb a tudomány megnövekedett legitimáló szerepét tekinthetjük, amelynek permanens igazoló funkcióját az sem csökkentette, hogy az *első esetben látványosan hamis, a második esetben látványosan igaz tudományos eredmények vezettek az agresszivitás társadalmi és ideológiai elfogadtatásához*.

I. Ha a határátlépéssel definiáljuk az agressziót, ez óhatatlanul meghatározza a „tettes” és az „áldozat” alapvető szerepeit is.

II. E két szerep semmiképpen nem lehet szimmetrikus, hiszen maga a határátlépés első aktusa definiálja a szereplőket. Ezt a helyzetet nem lehet utólag kiegyenlítetté tenni, Nem véletlen, hogy ebből az alaphelyzetből nőnek ki a bosszú, a „szemet szemért”, a megtorlás, a jóvátétel és más olyan politikai és jogi fogalmak, amelyek arra szolgálnak, hogy a társadalmi élet folyamatosságát helyreállítsák.

Tudományelméletileg és módszertanilag egyaránt említésre méltó, hogy pontosan az eredeti aszimmetriának az igazságosság jegyében¹⁵ való kiegyenlítése sajátos pragmatikai alapú nehézséget hordoz: ezek megalkotásához kellene a legnagyobb türelem, a legkomplexebb megközelítés, a legfinomabb egyeztetés, miközben a társadalom gyakorlati működésének pragmatikája

¹³ A politika és a történelem etológiai alapú újraértelmezése ugyancsak nagyon veszélyes tartalmakat hordoz („az agresszió a társadalomban nem más, mint a forrásokért vívott harc” vagy a „sorrend megállapításáért vívott harc a csoportban”). Magában a politikai nyilvánosságban azonban ez az érvelés még nem játszik érdemleges szerepet.

¹⁴ A valóság e tekintetben valóban szélsőséges jelenségeket produkál – ezek teljes kiértékelése nem lehet a dolgozat feladata. Az egyik oldalon állnak a *Guantanamo*-típusú jelenségek, a másik oldalon napjaink terrorista és terrorista-ellenes háborúinak magatartási kultúrája. Mindkét oldal problémátlanul igazolja tézisének.

¹⁵ Ld. Kiss Endre, *Posztmodern Justitia*. In: *Igazságosság*. Szerkesztette Dalos Rimma és Kiss Endre. Budapest, 1998. 37-46.

igen gyors döntéseket követel („essünk túl rajta”), eközben kikerülhetetlen a politikai-hatalmi erőviszonyok erős szerepe (egy aktus egy időben el kell, hogy döntse a helyzetet).

Innentől kezdve már pusztán terminológiai vita, hogy *lehet-e az agresszió kiegyenlítése* (azaz a kiegyenlítő igazságosság) *maga is határátlépés*, ebben a viszonzó esetben azonban az erőviszonyok meghatározó szerepétől is függetlenül már sokkal kialakulatlanabbak és elmosódottabbak, „precedens nélküliek” azok a keretfeltételek, amelyek az egyes viszonyítások megalapozására szolgálnának. csak abban

A szociológiába átvélő jelenségsor, hogy melyik típusú társadalom és mely korszakokban részesíti inkább előnyben a bekövetkezett agresszió esetében a *tettek* és mely társadalmak az *áldozatok* szempontjait.

Kiemelkedően fontos és erőteljesen elhanyagolt területe ez minden konkrét társadalom életének, igazi kvalitatív szempont, amely drámaian átvilágít egy társadalmat.¹⁶

A hatvanas évektől folytonosan mintha azt látnánk, hogy a tettesek iránti *differenciált és megértésre hajló* érdeklődés fokozatosan erősödne az áldozatok iránti differenciált érdeklődés rovására. Ennek a szociológiai fejlődésnek természetesen újabb szociológiai okait állapíthatjuk meg, melyeket – az egész fejlődéssel egyetemben – sem filozófiai, sem etikai szempontból nem helyeselhettünk.¹⁷

A határátlépésként definiált agresszió ezen a ponton sokat ígérő megfelelésbe hozható az etikai alapelvekkel. Ha az agresszió határátlépés, akkor – elviekben – mindig meg kell sértenie az *etikát*, hiszen a jog mellett éppen az etikának jutott osztályrészéül az a feladat, hogy jelezze és védje az elfogadott határokat, annak megsértéseit jelezze és a maga eszközeivel szankcionálja is.

Ha elviekben minden agresszió etikai vétség, az agresszió elkövetőjét csak abban az esetben lehet felmenteni etikai (és esetleg jogi) vétké alól, ha az adott cselekedetre vonatkoznak az etika felfüggesztésének társadalmilag elismert és nyilvánossá tett kivételes szabályai. Mindez azonban azt is jelenti, hogy ha nincsen jelen az *etika felfüggesztésének* érvényes elrendelése, nincs igazán alap arra, hogy a tettes és az áldozat közül *viszonylagosan* a tettetést ítéljük meg elnézőbben.

Az agresszió *társadalmi kezelése* egyre drámaiabb probléma.

¹⁶ Szinte kereken ötven év telt el Michelangelo Antonioni *Blow Up* (Nagyítás) című filmje óta, de a filmben ábrázolt társadalmi magatartás cseppet sem változott.

¹⁷ Ld. Endre Kiss, Über die Materialisierung der formalen Ethik und die intellektuelle Autonomie. In: *Applied Ethics*. Papers of the 21st International Wittgenstein Symposium. Volume VI (1). Kirchberg am Wechsel, 1998. 351-357.

Az egyik oldalon a társadalmi agresszió számos jel szerint növekedik, a másik oldalon, elsősorban az eladósodott állam, mint végső ok miatt minden társadalmi probléma intézményes kezelése ugyanabban az ütemben esik vissza.

Mindenesetre ki lehet alakítani alapvető konszenzusokat az agresszió, *éppen, mint társadalmi határátlépés*, kezelésére. Az olyan soft kampányok helyett, mint például a „politikai korrektség” vagy a nyelv másféle szabályozása (amelyek a saját helyükön kezelve kivételesen fontosak), a társadalomnak ki kellene hirdetnie az agresszivitás (erőszak) új tabuit, hiszen vannak olyan, immár tudományos kísérletekkel (így az ú.n. *Milgram*-kísérlettel) igazolt társadalmi helyzetek, amelyek *szükségszerűen* vezetnek az agresszivitás elviselhetetlen szintjeiig.

Ismerünk egy sor jelenséget, amikor bizonyos aktorok ráutaló magatartással bátorítanak, legalábbis tolerálnak agresszivitást (azaz határátlépést), különösen is aggasztóak azok a mindennapos rendszerbe beépülő elemek, amelyek az agresszivitás egy mértékét hallgatólagosan legitimálják, hogy annál biztosabban tudják kontrollálni az egész folyamatot (az ú.n. „*vádalku*”-jelenség, amelynek kivételesen fontos filozófiai és etikai jelentősége van, akkor is, ha a rövidtávú előnyei is félreismerhetetlenek).¹⁸

Az agresszió társadalomontológiájának egyre negatívabb jelenségei is kialakulhatnak. Ilyen a „vezér” agresszivitása iránt esetlegesen még akár meg is növekedő tisztelet, az „*agresszivitás*” *rejtett bája*, ami társadalmi erő (van társadalom, amelyik könnyen védekezik ellene, van, amelyik képtelen), arról nem is beszélve, milyen jövőbeli következményei lehetnek annak, ha nemzedékek sora egy nemcsak egyre agresszívebb, de az agressziót magát is egyre nagyobb mértékben toleráló szellemben nő fel.

Nagy katasztrófák után mindig megnő az erről szóló szakirodalom.

A helyzet tudományosan már tiszta és transzparens. Létre kellene hozni ezek után a társadalmi határátlépést megakadályozó új emberi jogokat.

¹⁸ Ld. Kiss Endre: Árulás és bizalom. Társadalomontológiai kísérlet. In: *Lábjegyzetek Platónhoz. 13. kötet. A bizalom*. Szerkesztette Laczkó Sándor. Szeged, 2015. (Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó), 292-303.

A „LÁTHATATLAN KÉZ” ÉS A PATERNALIZMUS AGRESSZÍV KÜZDELME A PIACI FOLYAMATOKBAN

GARACZI IMRE

A piaci terek léte az emberek közötti gazdasági kapcsolatok meghatározó kapcsolati helyszíne, s az itt létrejött nexusok és kontraktusok érdekeinek és szükségleteinek agresszivitása nagymértékben hozzájárult a társadalom és a politika mindenkori működéséhez. E fogalmak között rendkívül szoros összefüggésrendszerek állnak fenn. Ha visszatekintünk az emberiség történetében, láthatjuk, hogy általában a társadalmi viszonyok ágyazódtak be a gazdasági rendszerekbe, s nem fordítva.

A 17. századtól a *merkantilizmus* felszabadította a kereskedelmet, s nagyban hozzájárult a nyugati nemzetállamok megerősödéséhez. Az európai gazdaságtörténet következő szakaszának középponti kérdése az *önnszabályozó piac* létrehozásának kísérlete. Ennek a folyamatnak vezető teoretikusa Adam Smith skót közgazdász, aki az 1776-ban megjelent fő művében¹ a *munka termelőereje* és a *tőke működése* alapján értelmezi a gazdasági élet egészét. Elméletének kiindulópontja szerint akkor működik legjobban a gazdaság, ha az teljesen szabad, azaz spontán érvényesülhetnek összetevői. A kapitalizmus gazdasági folyamataiban a *láthatatlan kéz* fontosságát hangoztatja. Ennek alapja, hogy a *saját hasznunk* különféle közösségi hasznokat is létrehoz, s ezek a *legkevésbé sem szándékoltak*. Azaz olyan indirekt következmények, amelyek mozgásba hozhatnak egyéb gazdasági műveleteket. Smith kifejezése a piac szimbólumává vált, s ennek ellentéte, a *látható kéz* pedig az állam beavatkozó szerepét fejezi ki. A láthatatlan kéz fogalma egy *természetes rendre* alapozódik, ami azt jelenti, hogy a piac gazdasága mintegy önmagát szabályozza, azaz a termelők ellátják áruikkal a piacot, s ezeket a vásárlók – szükségleteik szerint – megveszik. Ha olyan árut visznek a piacra, amelyre nincs kereslet, akkor ezt vagy nem gyártják, vagy csökkentik mennyiségét. Ha valamilyen új termék iránt hirtelen megnő az igény, akkor a termelők ráállnak ennek gyártására, és elárasztják a piacot addig, amíg ez a szükséglet fennmarad. A láthatatlan kéz eme természetes rendje már korábban is megtalálható volt a 17. századi fiziokrata teoretikusok munkáiban. Smith elméletének egyik sarkpontja a *munkamegosztás* kérdése. Ebben fontos szerepe van az *önzésnek* és az *önérdek* halmozott képviseletének: „Az embernek viszont

¹ Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1959. Fordította Bilek Rudolf (A továbbiakban: Smith.)

állandóan szüksége van felebarátai segítségére, de ezt hiába várja pusztán a jóindulatuktól. Sokkal valószínűbb, hogy célhoz ér, ha önzésüket nyergeli meg a maga javára, és meggyőzi őket, hogy a saját előnyükre cselekszenek, ha megteszik azt, amit kíván tőlük. Ezt tesszük, valahányszor cserét ajánlunk valakinek. Add nekem, amire szükségem van, és megkapod, ami neked kell; ez az értelme minden efféle ajánlatnak, és túlnyomórészt ez a módja annak, hogy megkapjuk egymástól a számunkra éppen szükséges szolgáltatásokat.”²

Mindez megalapozza a kapitalizmus sajátos *érzületetikáját*, amelynek legfontosabb jellemzője az *önszeretet*, s ebből kizárt a gazdasági műveletben a jóindulat és a jótékonyossági elv.³ Mindennek alapja a *cserélő hajlam*, amely rábír bennünket arra, hogy a szükséges javakat vétel, csere vagy egyéb megállapodás útján birtokunkba vegyünk, s ezáltal jön létre a munkamegosztás is. Smith felhívja a figyelmet arra, hogy a tehetség vonatkozásában az egyes emberek kevésbé különböznek egymástól, s ennek gyökerei a munkamegosztásból fakadnak. „A különbség a legelütőbb egyéniségek, mint például a filozófus és a közönséges városi teherhordó között, nem annyira a természettől való, mint amennyire az életmódból, a szokásból és a nevelésből ered.”⁴ A cserére való hajlam hozza létre a különböző foglalkozású emberek közötti szellemi különbségeket, de a másik oldalról szemlélve ugyanez a hajlam *hasznosítja* is az eltéréseket. Mindennek jelentőségét Smith egy, az állatvilágból hozott hasonlattal jeleníti meg.⁵

² In. Smith 64.

³ „Ebédünket nem a mészáros, a sörfőző vagy a pék jóakarától várjuk, hanem attól, hogy ezek a saját érdekeiket tartják szem előtt. Nem emberiségükhöz, hanem önszeretetükhöz fordulunk, és sohasem a magunk szükségéről, hanem a rájuk váró előnyökről beszélünk nekik. Csak a koldus nyugszik bele abba, hogy embertársai jóindulatától függjön, de még az sem függ csupán attól. Tényleg a jószándékú emberek jótékonykodása látja őt el mindennel, amire szüksége van, hogy éljen. De noha végső fokon a jótékonyossági elv biztosítja számára az összes létfenntartási eszközt, ezeket nem kapja és nem is kaphatja mindenkorai szükségleteinek megfelelően. Pillanatnyi szükségletei nagyobbik részét tehát ő is csak úgy fedezi, mint a többi ember: megegyezéssel, cserével vagy vásárlással.” In. Smith 64.

⁴ In. Smith 65.

⁵ „Szellemi képességét és hajlamait tekintve a filozófus természettől fogva feleannyira sem különbözik a városi teherhordótól, mint a szelindek az agártól, az agár a spanieltól, ez pedig a komondortól. A különböző állatfajták azonban, tartozzanak bár ugyanahhoz a fajhoz, alig vannak egymás számára. A szelindek erejét legkevésbé sem támogatja sem az agár gyorsasága, sem a spaniel okossága, sem pedig a komondor tanulékonyasága. Mivel pedig hiányzik a cserére és váltogatásra irányuló képesség vagy hajlam, ezeknek a különféle készségeknek és tehetségeknek a kihatásait nem lehet közös célra egyesíteni, és így azok az egész faj számára a legkisebb mértékben sem jelentenek előnyöket, nem teremtenek jobb létfeltételeket.” In. Smith 66.

Ezután elemzi a pénz eredetét és értelmét, majd összeveti az áruk természetes és piaci árát, valamint a munkabér és a tőkeprofit kapcsolatát. Tanulmánya második fejezetében a tőke világának modern szemléletét vázolja fel. Elemzései végén rámutat arra, hogy *a tőkést kizárólag saját profitjának maximalizálása érdekli*, és megjegyzi, hogy a korabeli Európában az ipari és kereskedelmi típusú tőkebefektetések biztosítják a leggyorsabb és legnagyobb hasznot, és kevésbé aktív a tőke mozgása a mezőgazdaságban. „Nap mint nap láthatjuk, hogyan keletkeznek roppant vagyonok egy ember életében az iparban és a kereskedelemben, sokszor nagyon kis tőkéből, néha pedig minden kezdeti tőke nélkül. Arra viszont talán egyetlen példát sem tudnánk felhozni, hogy a jelen század folyamán a mezőgazdaságban keletkezett volna ilyen vagyon ennyire szerény kezdetből. Európa valamennyi nagy kiterjedésű országában sok azonban még a megműveletlen föld, s ami talaj már művelés alatt áll, annak jó része még távolról sincsen kellőképpen kifejlesztve.”⁶ Smith fő művében elsősorban a modern kapitalizmus két tartóoszlopát, a *munka* és a *tőke* kapcsolatát elemzi. A kapitalizálódó világ leírásában azonban rámutat a gazdaság és az etika összefüggéseire, és ennek nyomait fellelhetjük értékelméletében, valamint az egyes társadalmi csoportok jövedelmi viszonyainak vizsgálatában is. Elemzők kimutatták, hogy nagy jelentőségű felismeréseket tett az *értéktöbblet-elmélet* kidolgozásában is. Munkássága kiemelkedő a modern közgazdaságtanban, s ezt bizonyítja, hogy napjainkban is világszerte gyakorta idézik gondolatait. Smith korában már látható volt, hogy a kapitalista gazdaság világa egyre bonyolultabb összefüggéseket eredményez, és a korai munkamegosztás nyomán napjainkig egyre jelentősebbé vált az egyes részterületek *szakosodása*. Etikai szempontból ez a folyamat együtt járt azzal, hogy a piaci mechanizmusokban részt vevő cselekvők közötti kapcsolatok egyre *személytelenebbé* váltak. A *profitmaximalizálás érdekében csak a gazdasági tevékenységhez kötött racionális cselekvés a mérvadó*. Smith fontosnak tartotta, hogy a gazdasági műveletekben fokozottan fordítsuk figyelmünket az *erkölcsi* kérdésekre. Részletesen bemutatta fő művében a profitot maximalizálni szándékozó gazdasági cselekvő elsődleges érzületét, az *önérdeket*. Másik jelentős művében (*Theory of Moral Sentiments*, Glasgow, 1759) viszont felhívja a figyelmet arra, hogy a modern kapitalizmusban a gazdaságon kívül erkölcsi értékek érdekében a haszon maximalizálását csak egy bizonyos határig állíthatjuk a középpontba, azon túl tekintettel kell lennünk a közösségekben az etikai és lelki realitásokra is. E gondolat a későbbiekben, főleg a 20. században válik fontossá, hiszen teljes mértékben átszövi a társadalom életének minden területét. A gazdaság világának döntései ugyanúgy, mint az

⁶ In. Smith 413.
188

erkölcsi döntések, értékítéletekre alapozódnak, és ott kezdődik a társadalom tagjainak egymáshoz való viszonyaiban a személytelenedés, ahol az *ökonomista értékítélet* háttérbe szorítja az *erkölcsi értékítéletek* érvényeit.

A *láthatatlan kéz* közgazdasági modellje a szabad verseny tökéletességének ígérvényén alapul. Azt sejteti, hogy *a gazdaság egymással ütköző értékviszonyai rendszeresen egyensúlyi helyzetet alakítanak ki*. Ez a kijelentés természetesen fikció, hiszen ne feledkezzünk meg arról, hogy minden gazdasági cselekvést az emberi magatartások indítékai és motívumai hoznak létre. Ha egy társadalom pusztán a gazdasági törvényszerűségek célracionalitásának veti alá magát, akkor elszegényíti az emberi közösségek tagjainak egymáshoz való lelki kapcsolódásait, és nagymértékben sérülhet az emberi méltóság. *A gazdasági műveletek kapcsán soha nem szabad az egyéni és társadalmi cselekvésekben az erkölcsi szempontokat figyelmen kívül hagyni*. Ha a gazdasági racionalitás válik uralkodóvá, akkor egy idő után olyan közgazdasági törvényeket fogadnak el, amelyek természetesnek veszik az alapvető emberi autoritás alávetését. Erre példa „Ricardo bértörvénye, amely szerint a munkabér sohasem emelkedhet a létminimum fölé, vagy pedig Malthus tétele, amely a társadalom bizonyos rétegeinek nyomorát elkerülhetetlennek tartotta. A közgazdaságtan és az erkölcs tan két egymástól különböző tudomány. Mindkettő tárgya ugyanaz, az emberi cselekvés. A szempont azonban, amely szerint az egyik és a másik az emberi cselekvéseket vizsgálja, különböző. A közgazdaságtan szempontja az igénykielégítésre irányuló cselekvés a gazdasági elvnek megfelelően, amíg az erkölcs tan szempontja az emberi cselekvések jó és helyes vagy rossz és helytelen volta az emberi természetben (természetes etika) és az isteni kinyilatkoztatásban (vallás erkölcs) gyökerező erkölcsi elvek alapján. A két tudomány érintkezik egymással a gazdasági tevékenység célkritikai vizsgálatának területén.”⁷

A gazdasági cselekvés folyamata racionális érvek és racionális tettek megvalósítása. Fontos azonban azt figyelembe venni, hogy a gazdaság és a társadalom szoros összefüggésrendszere miatt *pusztán a közgazdasági tudományok önmagukban nem nyújthatnak kielégítő megoldásokat az etikai tudományok segítségével nélkül*. A fejlett modern kapitalizmus egyik legfőbb jellemzője az ipari forradalom korától az, hogy a gazdaság növekedési ütemét és a társadalom fogyasztói magatartását egyre inkább a kényszer motiválja.⁸

⁷ Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*. Márton Áron Kiadó, Leuven, 1993. 137. (A továbbiakban: Muzslay.)

⁸ „A gazdálkodás ésszerűségéhez nem elégséges az, hogy állandóan többet termeljünk és fogyasszunk. Nem lehet ésszerű gazdálkodásról szó ott, ahol a rendelkezésre álló nyersanyagokat, a tőkét, a fizikai és szellemi munkaerőt értelmetlen, haszontalan, sőt az egyén és a közösség számára káros anyagok gyártására pazarolják. A liberális

Mindez arra utal, hogy a gazdaságtudományok elsősorban mennyiségi és a mennyiséghez kötődő minőségi logika alapján gondolkodnak, s kevésbé fordítják figyelmüket az egyes közösségek kulturális, lelki és individuális összetevőire. *A gazdasági műveletek sem működhetnek erkölcsi-etikai rend nélkül.* Természetesen gyakorta előfordul, hogy egy ökonómiai aktus ellentétes bizonyos erkölcsi elvekkel, de az is nyilvánvaló, hogy *a társadalmak anyagi jóléte nem írhatja felül a tradicionális lelki és szellemi kultúrák értékeit.* A modern kapitalizmus történetében gyakori jelenség az, hogy az anyagi javakért folytatott küzdelmek háttérbe szorítják az emberi dimenziókat. Ebben az esetben a demokratikusan kialakított államhatalom felelőssége, hogy az egyensúlyt helyreállítsa a releváns igazságosság elvei alapján. Tehát, a *láthatatlan kéz* hibáit (szabad verseny) a *látható kéz*nek (állam) kell korrigálnia.

A korai kapitalizmus idején még elválasztható volt a gazdasági rendszer működése a társadalom életének egyéb területeitől. A későbbiekben azonban a gazdaság teljes mértékben átszőtte a modern társadalmakban az életvilág összes területét. A modern piacgazdaság létrejötte középpontba helyezte az árak irányító és szabályozó szerepét, és ez nagyban meghatározta az elosztás rendjét is. Mindez átalakította a polgárok viselkedéskultúráját, és követendővé vált az a szemlélet, hogy minden cselekvés mögött a gazdasági nyereségre való törekvést kell értékként figyelembe venni. A piac önszabályozó mechanizmusa arra épül, hogy minden termék értékesítésre készül, és ez egyben a jövedelmek forrása is.⁹

Mindebből fakad az, hogy a piac fejlődése elől el kell háritani bármely akadályt annak érdekében, hogy a kényszerű növekedés semmilyen módon ne kerülhessen veszélybe. A tőkés piac nehezen viseli a külső beavatkozásokat, intézkedéseket. A „jó politika” csak olyan beavatkozásokat végezhet, amelyek a piac fejlődését szolgálják. Polányi Károly szerint az önszabályozó

közgazdaság számára, mivel csak mennyiségekkel számol, és csak az emberi ösztönök mechanizmusát ismeri, nem fontos, hogy mit termelünk, és mit fogyasztunk. A fő dolog az, hogy a pénz forogjon, a piac ne pangjon, és minél nagyobb legyen a nyereség.” In: Muzslay 138.

⁹ „Maguk a megnevezések is jelzik, hogy az árak jövedelmeket tartalmaznak: a kamat a pénz használatának az ára, és azoknak a jövedelme, akik olyan helyzetben vannak, hogy pénzt tudnak felkínálni; a bérleti díj a földhasználat ára, és azoknak a jövedelme, akik földet kínálnak fel; a bér a munkaerő felhasználásának ára, és azoknak a jövedelme, akik eladják a munkaerejüket; végül a termékek ára azoknak a jövedelmét gyarapítja, akik vállalkozói szolgáltatásaikat adják el. A profitnak nevezett jövedelem pedig valójában két árhalmaz különbsége: a létrehozott javak árának és költségüknek, vagyis az előállításukhoz szükséges javak árának a különbsége. Ha ezek a feltételek teljesülnek, minden jövedelem piaci eladásból származik, és a jövedelmek épp elégségesek lesznek a termelt javak összességének megvásárlására.” In: Polányi 102.

piac megköveteli a gazdaság és politika területeinek szétválasztását. Ez a kíváncsi azonban fikció abból a szempontból, hogy a társadalom által a gazdaságban létrehozott javak elosztását mindig is befolyásolta a politika. A társadalom a modern kapitalizmus világában teljes mértékben alárendelődik a piaci gazdaság irányításának. Mindez fokozatosan ment végbe a 19. századtól kezdve, s végeredményét tekintve egy kettős tendencia bontakozott ki: „a piaci rendszer kiterjedését az eredeti áruk vonatkozásában végigkísérte a piaci rendszer korlátozása a fiktív áruk vonatkozásában. Míg egyfelől a piacok elterjedtek az egész Földön, s a piacra kerülő javak mennyisége hihetetlen méreteket öltött, másfelől intézkedések és eljárások hálózatát integrálták nagy hatalmú intézményekbe, hogy gátolják a piacnak a munkaerővel, a földdel és a pénzzel kapcsolatos működését. Míg az áru-, a tőke- és a valutavilágpiacok szervezete az aranystandard égisze alatt páratlan lendületet adott a piacok mechanizmusának, létrejött egy mélyen gyökerező mozgalom, hogy ellenálljon egy piacilag ellenőrzött gazdaság káros hatásainak. A társadalom védekezett az önszabályozó piaci rendszerben rejlő veszélyekkel szemben – ez volt az egyetlen átfogó jellegzetesség a korszak történelmében.”¹⁰

Mindehhez szükséges feltárni a piaci gazdaság kialakult fogalmainak belső tartalmait. Kiindulópontként a piac a gazdaság egyfajta alrendszerének tekinthető. Egy közösségben a társadalom szempontjából azt kell figyelembe venni, hogy komplex szükségleteit a piaci mechanizmusok nem képesek teljesen kielégíteni. Különböző közgazdasági elméletek a piacot elsősorban a termelői szektorhoz kötik, és ez az a terület, ahol az előállított és szolgáltatott javak találkoznak a fogyasztókkal. „Mekkora ez a szektor a gazdasági rendszer egészéhez képest? A válasz attól függ, hogy hol húzzuk meg a választóvonalat »termelő« és »nem termelő« közt. Tegyük fel például, hogy a piaci alrendszer a gazdasági rendszer egyharmadát teszi ki. Ez túl kevés? Vagy túl sok? Erről lehet vitatkozni; az ilyen arányok azonban az alrendszer rendszerhez viszonyított nagyságát mérik, s önmagukban nem bizonyítják, hogy »vegyes rendszerről« volna szó.”¹¹

A vegyes rendszer fogalmával kapcsolatban felmerül a *reális piac* és az *ideális piac* sémája. Sartori szerint a vegyes rendszer második eleme a *tervezés*. Ez azonban felvet további dilemmákat, ugyanis ha a tervezés totális módon mindenre kiterjed, akkor ez a piac korlátozását jelenti. A tervező maga az állam, amely szuverenitással rendelkezik a piac felett. Természetesen az állam piactervező (market planning) magatartásával arányosságra kell, hogy

¹⁰ In. Polányi 110.

¹¹ Giovanni Sartori: *Demokrácia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 176. Fordította Soltész Erzsébet (A továbbiakban: Sartori.)

törekedjen, hiszen az erős tervezés röghöz köti a piacot, míg a gyenge szabadjára engedi. Lindblom elmélete szerint a termelés folyamatában döntő módon jelenhetnek meg az állam beszerzései. Ez elvezethet a termelői és fogyasztói szuverenitás feloszlásához, s ezt egészíti ki azzal, hogy a piaci szocializmusban a termelőegységek megmaradhatnak magánvállalkozásoknak, míg az eladási egységek államinak. Ez az elmélet korlátozott abból a szempontból, hogy leszűkíti a fogyasztói szuverenitást, és ezzel együtt feltételezi, hogy a tervező (állam) szinte mindig tévedhetetlen és megvesztegethetetlen. A másik hiányosság, hogy a tervező tevékenységét viszonylag kevés szuverén intézmény ellenőrzi, s ezáltal néhányan hatalmas vagyonokhoz juthatnak kapcsolataik révén. „Tehát rögzítenünk kell: hibás s már eddig is sok tévedéshez vezető elképzelés az, hogy a gazdasági rendszerek közti különbségek fokozati jellegűek, és a piac és a tervezés keverési arányának változtatásával egyiktől eljuthatunk a másikig. Ezt pontosan érzékeli, aki a kollektivista tervgazdaságtól igyekszik a piachoz visszatérni. Ez a visszatérés nem egy adott keverék arányainak megváltoztatása, hanem *metabázisz eisz allosz génosz*, átváltozás egy más nemmé.”¹²

Mindezzel kapcsolatban fontos azt is megjegyezni, hogy a modern kapitalizmus történetében a piaci működések versenye elsősorban a kis és közepes vállalkozók tevékenységében látványos, s a multi- és transznacionalista nagyvállalatok gyakorta elkerülik a versenyt, azaz ellehetetlenítik a konkurenciát. A verseny tartalmát illetően fontos, hogy azt elsősorban struktúraként (játékszabályok) vagy intenzitásként (a versengés erőssége) szemléljük-e. Sartori háromféle versenyszabályt különböztet meg az intenzitás alapján: „lehet versenyezni kíméletlenül, az öngyilkosság határáig; optimális módon; vagy kockáztatás nélkül (amikor monopóliumok vannak, vagy léteznek érinthetetlenek).”¹³

Ahhoz, hogy az említett versenyformák korrekt módon működhessenek, szükséges megvizsgálni a *társadalmi rend* fogalmát. *F. A. Hayek szerint a rend a társadalom tagjainak kölcsönösen illeszkedő tevékenységtípusait jelenti.* Ennek elsődleges feltétele a szervezet, amelyet szigorú tervek alapján építenek fel. Természetesen a társadalomban léteznek *nem tervezett rendek* is, amelyek spontának. A spontán vagy önszerveződő rend az adott piac rugalmasságának függvényében jön létre. Hayek elméletének fontos eleme a *rend és egyéni szabadság* összefüggése. Az önszerveződő rend nem hoz létre kényszereket, a piaci szabályokhoz alkalmazkodó és visszacsatoló módon viszonyul. Ebből fakad, hogy a piacgazdasági rendszer elősegítheti az egyéni szabadság szélesebb körű megvalósítását. Ennek fontos feltétele a döntési

¹² In. Sartori 179.

¹³ In. Sartori 179.

szabadság kérdése, ami azt jelenti, hogy a folyamat minden résztvevője egyenlően és szabadon választhat a piac kínálta lehetőségekből.¹⁴

Ugyanezt a gondolatmenetet alkalmazhatjuk a piaci partnerek közötti *csere szabadságára*. A piaci tranzakcióban a résztvevők szabad akaratuk alapján lépnek kapcsolatba egymással, de gazdasági erejük egyenlőtlen lehet, hiszen az egyik fél, ha nagyobb erővel rendelkezik, korlátozhatja a másik magatartását. Itt a szabadság fokát az dönti el, hogy a felek felmondhatják-e az aktust. „Így aztán arra a konklúzióra kell jutnunk, hogy a piac és az egyéni szabadság közti kapcsolatot más rendszerrel összevetésben kell rögzíteni és megérteni. Eszerint a piaci rendszerek nem akadályozzák az egyént szabadságának gyakorlásában (a választás vagy a csere pillanatában), a piac nélküli vagy piacellenes rendszerek viszont korlátozzák, s végső soron elveszik a döntési szabadságát (kezdve a foglalkozás megválasztásának szabadságával).”¹⁵

Mindehhez szükséges, hogy a döntésekhez a megfelelő információk álljanak rendelkezésre, hiszen hátrányba kerülünk, ha nem birtokoljuk az adott piaci aktuussal kapcsolatos információkat. Hayek szerint a piaci műveletekben való részvétel egy *felfedezési folyamat*, amely komoly intellektuális felkészültséget igényel. Sartori még hozzáfűzi azt is, hogy mindezek alapján a piac világát nemcsak a láthatatlan kéz, hanem a *láthatatlan elme* is irányítja.

A közgazdasági eszmétörténetekben több ízben felmerült a piac elutasításának kérdése, amelynek alapja az *egyenlősítés* elve. Ez a szemlélet a gazdasági műveletek piaci terein megvalósuló ügyleteket sátáninak és gonosznak tartja. Természetesen az újkori piaci mechanizmusok maximálisan törekedtek az egyenlősítés és az esélyegyenlőség elvének kialakítására. Ez nem zárja ki, hogy ezzel párhuzamosan a piac nem preferálja a gazdasági műveletek kezdetén az azonos feltételeket. Mindennek háttérében az áll, hogy „az egyenlő indulási feltételek, mint tudjuk, egyenlőtlen bánásmódot igényelnek, s olyan szabályokat, amelyek a rosszabbaknak kedveznek, s a jobbakat büntetik; ez pedig ellenkezik a piaci verseny logikájával. Röviden, a piac az arányos igazságosság mellett van, az egyenlősítő megközelítés pedig a redisztributív igazságosság mellett; a piac az »ügyességben egyenlőket« favorizálja, míg az egyenlősítő megközelítés az »egyenlőtleneket« (azokat, akik kevésbé egyen-

¹⁴ „Fogyasztóként attól függ *tényleges* választási szabadságom, hogy mennyire van tele a pénztárcám. Termelőként attól függ *tényleges* választási szabadságom, hogy van-e annyi pénzem, amennyi az adott vállalkozás beindításához kell. Tehát ha a piacon a választási szabadság érvényesülését akarjuk látni, lényeges megszorításokkal kell számolnunk; sőt e megszorítások akár akadályok is lehetnek. Mindazonáltal megvan ez a potencialitás, s mint olyan, mindenki előtt nyitva áll. S ezt nem mondhatjuk el más rendekről vagy gazdasági rendszerekről s főleg nem a nem piaci rendszerekről.” In. Sartori 181.

¹⁵ In. Sartori 181.

lők). A piaci rendszer önmagában és önmagától nem egyenlőségellenes; de az egyenlősítő program hívei szemében annak kell tűnnie.”¹⁶

Vajon tényleg kegyetlenül gonosz-e a piac? Nyilvánvaló, hogy a szabad versenyen alapuló gazdasági folyamatokban a rátermettebbek, az alkalmasabbak, az ügyesebbek érik el hamarabb céljukat, hasznukat. Ebben a kérdésben egy mérlegelv valósul meg, ugyanis ahol nyereség jelentkezik, ott veszteséggel is van. A társadalmat alkotó egyének képességeiket, indítékaikat és felkészültségüket tekintve rendkívül különbözőek. Ebből következően nyilvánvaló az, hogy a szerény ismeretekkel és rátermettséggel rendelkező emberek rendszeresen háttérbe kerülhetnek, ellehetetlenülhetnek és az aktív piaci folyamatok közelébe sem jutnak. A piac mechanizmusa csak a győzelemre törő érdeket értékeli, s így „a piac kegyetlensége társadalmi kegyetlenség”.¹⁷ Ugyanakkor az is igaz, hogy a szabad piac törvényei a gazdag tőkést is egy pillanat alatt szegénnyé tehetik. Sartori ehhez még azt is hozzáteszi, hogy az sem jelentene változást, ha a tőkést kiiktatnánk a piaci mechanizmusokból, hiszen nem a tőkés tartja fenn a piacot, hanem fordítva. Tehát látnunk kell, hogy a tőke és a tőkés eltávolítása nem oldja meg a piac könyörtelenségét. Ezzel összefüggésben – Sartori szerint – az sem igaz, hogy a piac azért gonosz, mert *kegyetlenül egyéniszolgáló*. E kérdés megfjtéséhez a *gazdasági érték* fogalmát kell megvizsgálnunk. Már a 17. századi gazdasági elemzők számára világos volt, hogy egy áru adott szituációbeli forgalmi értéke valójában nincs kapcsolatban a természetes, benső értékkel. A közgazdaságtudomány egyik – csak kevesek által vitatott – megállapítása, hogy a *csereérték* valahol a *termelő ráfordítása* és a *fogyasztói ár* között helyezkedik el. Ricardo nyomán Marx állította fel az *objektív érték* eszméjét, amelyhez Hegel elidegenedés (Entfremdung) fogalmát tette kiindulópontul. Ennek alapján Marx nem a csereértéket, hanem a *munkaértéket* vette alapul. E két értékfogalom között az a különbség, hogy a csereérték a piaci szükségyszerűség realitása, míg a munkaérték nem más, mint egy elvi feltételezés. Mindezt egy példával illusztrálva: ha egy kesztyűkészítő tízóra munkával készít el egy pár kesztyűt, viszont egy másik *ugyanazt* negyven óra alatt, akkor ez utóbbinak négyszer annyit kellene fizetni.

A későbbiekben Marx maga is belátta, hogy a munkaérték forgalmivá tétele képtelenség, ezért ezt átnevezte *átlagértéknek*, de ezzel sem jutottunk többre, hiszen nyilvánvaló, hogy a rövidebb idő alatt előállított terméket fogjuk megvásárolni. Marx megpróbált egy olyan értékfogalmat kialakítani, amely az egyén érdekeit fejezné ki a piaci viselkedés során. „A piac logikája viszont éppoly nyilvánvalóan *egyéinközömbös*. Igaz, Marx felismeri, hogy az

¹⁶ In. Sartori 182.

¹⁷ In. Sartori 183.

elvét nem lehet szó szerint alkalmazni. Megengedi továbbá, hogy mielőtt a munkásnak kifizetnék a munkabért, a társadalmi termékből levonjanak (a termelési eszközök korszerűsítésére és bővítésére, igazgatási költségekre és hasonlókra), úgyhogy nem igaz, hogy a munkást a munkaidejének megfelelő teljes hozam megilletné. Ezek a korrekciók azonban nem változtatnak Marx összefoglaló formuláján: »mindenkinek munkája szerint«. E formulából világosan következik kapitalizmuskritikája. A kapitalizmus »kizsákmányolja« a dolgozót. Hogyan? Azáltal, hogy a tőkés rendszerben a dolgozók kevesebbet kapnak, mint ami őket megilleti, s azáltal, hogy ezt az őket megilletőt az objektívtól érték határozza meg, amely viszont attól függ, hogy a *dolgozónak* mennyi munkája fekszik az általa előállított termékben. Ha mindezt tisztáztuk, megint csak a paradox konklúzióhoz jutunk: Marx az, aki – a kommunizmus nevében – védelmezi az egyéneket, akiket a piac ignorál és szétmorzsol. A piaci rendszert illetően Marx a minden egyént a *saját* munkájánál fogva megillető illetményi jogok szószólója.¹⁸

Tehát gazdaságtudományi nézőpontból Marx feltevése alapvetően *kollektivist* etikai elvek alapján bírálja a kapitalizmus piaci mechanizmusát. Mindehhez szükséges azt is megvizsgálnunk, hogy honnan számítjuk valójában a kapitalizmus kezdetét. A szó eredete a latin *caput*, fő, fej kifejezésből származik, és a 18. századig melléknévként volt használatos. Csak az ipari forradalom időszakától vált főnévvé, s innentől jelenti a gazdag, pénzes embert. A kapitalizmus – mint átfogó fogalom – a 19. század első harmadától terjed el, s innentől jelenti a *befektetésre szánt gazdaságot*. „Ezek után nyilvánvaló, hogy a tőkefelhalmozásnak nemcsak hogy örökké kísérnie kell minket, de a haladás és a technológiai imperatívuszok függvényében állandó növekedésére kényszerül. Akár tetszik, akár nem, a tőkefelhalmozás ugyanúgy szükséges egy kollektivist gazdaság, mint egy piacgazdaság számára. Akár tetszik, akár nem, társadalmaink az értéktobbleten (a munkaérték meg nem fizetésén) alapulnak, s ebben az értelemben, ebből a szempontból nem lehetnek antikapitalisták.”¹⁹

Így válik Marx elmélete fikcióvá, esetleg jóindulatú utópiává, hiszen ha megszüntetnénk a *kizsákmányolást*, ez legfőképpen azt jelentené, hogy lehetetlenné válna a *tőkefelhalmozás* is. Hogy ezt teljesen tisztán láthassuk, fel kell tárnunk a *piaci viszonyok* és a *demokrácia* közötti összefüggéseket. Az

¹⁸ In. Sartori 184–185. Mindehhez még szükséges hozzáfűzni azt, hogy Marx szükségletelmélete, melyet az 1875-ben írott *A gothai program kritikája* című művében fogalmazott meg, három alapelven nyugszik: a termelésben előállított javakból az elosztás során *mindenki munkája, képességei és szükségletei* szerint részesüljön. Ez azonban csak egy megvalósult kommunizmus utópisztikus bőség-társadalmában lenne lehetséges.

¹⁹ In. Sartori 187–188.

elmúlt kétszáz esztendőben a demokrácia fogalma elsősorban a *liberális* demokráciát jelentette. A felvilágosodás gondolkodói teremtik meg modern módon a *civil társadalom* eszméjét, ami együtt jár a korlátozott állammal, a mindenkori hatalom ellenőrzésével és a polgár szabadságának védelmével. Ekkor még e fogalom nem reflektál különösképpen a gazdaság világára. A későbbiekben, amikor a liberalizmus összekapcsolódik a demokrácia ügyével, már elkerülhetetlen, hogy a liberális demokrácia ne kötődjön nagy felületeken a piacgazdaság világához. Ezt az összefüggést közgazdászok és eszmétörténészek különféleképpen értelmezték az elmúlt száz esztendőben. Felmerült az a változat, hogy például egy átalakuló országban vagy földrajzi régióban először a gazdaság világát kell reformokkal felépíteni, s ezután alakul ki a politikai demokrácia. Ez a forma ugyan előfordult, mégsem tehető általánossá. Tehát leegyszerűsítve: a gazdasági jólét elősegíti-e a demokratikus társadalmi körülmények létrejöttét? Ha a történeti valóságot nézzük, akkor azt látjuk, hogy megoszlik a két fogalom elsődlegességének „versenye”. Működő demokráciák általában nem befolyásolják alapvetően a piacot. Mindkét variációra számos példát találhatunk. (Természetesen itt le kell számítanunk a klasszikus szélsőségeket. Például Kuvait képes volt megteremteni az általános jólétet, annak ellenére, hogy a demokráciának talán csak a hírért ismerték, míg Uruguayban a demokrácia rövid tündöklése és pazarló gazdálkodásmódja éppen a gazdasági élet hanyatlását vonta maga után.)

Bizonyos esetekben a különféle piaci rendszerek demokrácia nélkül működnek. A liberális demokráciákhoz azonban szorosan kötődnek az eltérő piaci viszonyok. „Így hát bizonyos, hogy a piac *nem elégséges feltétele* a demokráciának; kérdéses ellenben, hogy *szükséges feltétele-e*. Tehát miután megállapítottuk, hogy a piac önmagában nem vezet demokráciához, azt kell még megnézni, hogy a demokrácia megkívánja-e a piacot. Optimalizáló nézőpontból valószínűleg igen; a szükségszerűség értelmében talán nem.”²⁰

E gondolatmenet megoldása az lehet, hogy a gazdaság vonatkozásában a liberális demokrácia szociális elosztást is középpontba állító törekvése feltétlenül a növekvő gazdaságra alapozható csak, hiszen az igazságosság miatt mindig biztosítani kell, hogy az elosztás során a társadalom összes nagy rendszere elégséges módon részesüljön. Ezt a típust csak az akadályozhatja meg, ha a gazdaság tartós válságba kerül, vagy csődbe megy. Mindezek alapján vált a fejlett euroatlanti világ a második és a harmadik világ példájává, egyetemes, elérendő céljává. Ezt bizonyítja, hogy a 20. század közepétől óriási méretű a legálisan és illegálisan bevándorlók nyomása a Nyugatra.

²⁰ In. Sartori 193.

A gazdaság érdekei és kikényszerítő szerepei bármennyire is maguk alá gyűrik a *politikát*, mégsem válhatnak azonossá. Hiszen ha ez történné, úgy megszűnne a megosztott hatalom ellenőrző szerepe a civil társadalom egyéni szabadságai felett, azaz, ha a hatalom totális koncentrációt hoz létre, amelyben maga a gazdaság válik a politika legfőbb kifejezőjévé, akkor az egyén minden vonatkozásában teljesen kiszolgáltatott lenne. Tehát mindezek alapján szükséges azt feltételeznünk, hogy a demokrácia és a piac kapcsolata egy adott társadalomban csak egy optimális mértékig kötődhet össze, s ez nem lehet kötelező érvényű.

A 20. század 60-as éveitől alakult ki az az új közgazdasági modell, amely már képes volt a *politikát mint csereértéket* felmutatni a gazdasági elméletekben. James M. Buchanan Nobel-díjas közgazdász veti fel, hogy „A »politika közgazdasági elmélete« csak akkor emelkedik ki a kilátástalanságból, amikor az emberi magatartással kapcsolatos *homo oeconomicus* posztulátumot *kombináljuk* a politika mint csere paradigmájával. Fogalmilag egy ilyen kombináció lehetővé tesz egy olyan elemzést, mely bizonyos tekintetben összehasonlítható a klasszikus közgazdászokéval. Amikor az egyént úgy ábrázoljuk, mint aki a politikában és más magatartási megnyilvánulásaiban egyaránt önértékét követi, akkor az alkotmányos kihívás abban áll, hogy olyan intézményi kereteket, szabályokat hozzunk létre, melyek a lehető legnagyobb mértékben korlátozzák az effajta érdekek kizsákmányoló alkalmazását, és ezeket az érdekeket a közjó irányába terelik. Ezért nem meglepő, hogy a közösségi választások gyökereit, melyek az itt azonosított mindkét elemet tartalmazzák, implicite megtalálhatjuk az amerikai Alapító Atyák írásaiban is, mindenekelőtt James Madisonnak a „The Federalist Paper”-hez való hozzájárulásában.”²¹

Mindez nagyon fontos szerepet tölt be a *modern közösségi választási elméletekben*, és e két központi elem kombinációja érhető tetten – immáron planetáris, illetve globális értelemben – a gazdaság és politika kapcsolatában. Az, hogy e két variációt milyen arányban favorizálják az egyes közgazdasági eszmétörténetek, attól függ, hogy milyen értékfilozófia szempontjait veszik éppen alapul.²² Buchanan fejtegetéseinek jobb megértéséhez fel kell idéznünk

²¹ In. James M. Buchanan: *Piac, állam, alkotmányosság*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1992, 37. Fordította Szegő András (A továbbiakban: Buchanan.)

²² „A bürokrácia, a bürokratikus magatartás és szabályozás elméletével foglalkozó művek inkább a *homo oeconomicus* elemet hangsúlyozták, míg az alkotmányt elemzők inkább a politika mint csere paradigmájára épültek. A modern közösségi választási elméletnek ez a két vonulata nem zárja ki egymást. Még ha a politikát és a politikai folyamatot végső soron a csere paradigmájában modellezzük is, az egyszerű és közvetlen megfigyelés azt sugallja, hogy a politikus, a bürokrata a modell fontos eleme. És ezek a személyek ugyanúgy cselekszenek, mint bárki más, akit a közgazdaság-

Adam Smith – a korábbiakban már említett – megállapítását, ami szerint: „Ebédünket nem a mészáros, a sörfőző vagy a pék jóakarataától várjuk, hanem attól, hogy ezek a saját érdekeiket tartják szem előtt. Nem emberiességükhöz, hanem önszeretetükhöz fordulunk, és sohasem a magunk szükségéről, hanem a rájuk váró előnyökről beszélünk nekik.”²³

Ugyanis a piaci viszonyok között a cél a legszűkösebb erőforrás, a szeretet iránti igény lehető legnagyobb mértékű minimalizálása. Ennek következtében érdekes vita alakult ki a közgazdászok körében arról, hogy a profit hatékony eléréséhez milyen mértékben van szükség szeretetre. Buchanan okfejtésében részletesen elemzi a kapitalista gazdasági rend *spontán rendjének és rendetlenségének* összefüggéseit. A *spontán koordináció elve* a hatékonyságban jelenik meg, mert a versenyben a szabad értékek alapján megvalósuló szabad befektetések biztosítják a jelentkező piaci vákuumok betöltését. Buchanan ezt az elvet három indokkal támasztja alá: ezek *politikai, esztétikai és gazdasági* érvek. Mindezzel azt érzékelteti, hogy a piaci folyamatokban a *láthatatlan kéz* működése alkalmas a szélsőségek kiegyenlítésére, a felmerülő hiányok betöltésére, és szolgál „a nemkívánatos, mint a kívánatos rend jellemzésére.”²⁴

A látszólagos anarchia a gazdasági folyamatokban nem teremt minden esetben káoszt, hanem alkalmas arra, hogy a láthatatlan kéz etikai normákat alakítson ki, s ezzel megteremtse a piaci folyamatok egyensúlyát. Buchanan azt látja, hogy igenis fontos az egyéni hasznosság-maximalizálás erői számára, ha a politikai befolyástól függetlenül működhetnek, mert ezáltal biztosított a zavartalan piac. Ugyanakkor, adott szituációban az államnak vagy a törvény rendjének korlátoznia kell a láthatatlan kéz abszolút függetlenségét, mert a társadalom életének számtalan olyan eleme van, amelyeket a modern államban nem bízhatunk rá a spontán működésre. (Ilyen elem a gazdasági hatalommal való visszaélés vagy a leszakadó társadalmi csoportok támogatása.)

Ezzel eljutottunk a *piaci mechanizmusok* és az *igazságosság* kérdésének kapcsolatához. E kérdés elméletének kidolgozásához nagymértékben járult hozzá F. A. Hayek Nobel-díjas tudós elmélete, mely filozófiai alapokból származik. Kiindulópontja szerint „A társadalmi tevékenységek rendjével kapcsolatos bármely értelmes fejtegetésnek abból az alapvető feltételből kell kiindul-

tan vizsgál. Ennek az egyszerű ténynek a felismerése és a modern politika intézményi környezetébe ágyazott következményeinek pozitív elemzése és kifejtése fontos adalék egy átfogóbb komparatív elemzéshez, melynek az alkotmányos reform bármely tárgyalását meg kell előznie. Épp a modern bürokrácia és szabályozáselmélet felismerései tették nyilvánvalóvá, hogy új intézményi korlátokra van szükség.” In. Buchanan 38.

²³ In. Smith 64.

²⁴ In. Buchanan 42.

nia, hogy mind a cselekvő személyek, mind az ezt a rendet tanulmányozó tudósok alkatilag és megváltoztathatatlanul tudatlanok azoknak az adott, konkrét tényeknek a sokaságát illetően, amelyek az emberi tevékenységnek ebbe a rendjébe belejátszanak.”²⁵ Ebből származik az a kérdés, hogy átvihető-e a cselekvés egyéni logikája a társadalom működésének egészére? Itt fontos megvizsgálnunk a hayeki elmélet azon tételét, miszerint „Az egyén fölötti szférákkal kapcsolatban az egyén által megfogalmazott kijelentések ereje így lényegében elvész. A »világ«-nak nála semmi köze az »akarat«-unkhoz vagy akaratumnak a világhoz. A társadalmi rendet fenntartani hivatott szabályok és az egyén által kívánatosnak tartott célok között az egyén szintjén konfliktusok adódnak. Az egyén elvileg akár a szabályokat, akár céljait módosíthatná, elvethetné tudatlanságának napfényre kerülése esetén. Hiszen sem azt nem tudhatja biztosan, hogy a szabályok a jók, sem azt, hogy a céljai a jók. Hayek elmélete szerint azonban a tudatlanság mindig amellet érv, hogy céljainkat, azaz *magunkat* fogjuk vissza. Az emberi szellem korlátainak felismerése szerinte *mindig* alázatra int. S hogy mért ezt választja? Mert a szabályok által védett rend az, »amely egyedül képes elviselhetően biztonságossá tenni számunkra a világot«. A tudatlanságra való hivatkozás ekképpen sugallja eleve minden, a társadalom egészére vonatkozó vita értelmetlenségét.”²⁶

Hayek a piaci működések mechanizmusait a szervezetelmélet oldaláról közelíti meg. A munkamegosztás vonatkozásában a cégek közötti koordinációt jelentősebbnek véli, mint azt, ami e szervezeteken belül történik. A belső információkat mindössze az ár értékkifejezésére korlátozza. „A szabadpiaci árak azt is biztosítják, hogy a társadalom egész szétszórt tudását számba vegyék és felhasználják.”²⁷ Így azonosul nála a szervezeti és piaci kapcsolat.

Arra helyezi a hangsúlyt, hogy a társadalmi intézmények fejlődése minden esetben a hatékonyság elvének maximalizálása érdekében történik. A Buchanannál is felmerülő spontán rend fogalmát a természetes és a mesterséges összetevők kettősségének összefüggésében értelmezi, s ezt azzal kívánja meghaladni, hogy a spontán rendet a természetessé azonosítja úgy, hogy itt az egyedi célok a társadalom nagyobb csoportjai előtt nem ismereteseek. Ebben az összefüggésben a hatékonyság elve megoldás lehet általában a társadalom elosztási mechanizmusaiiban, de ugyanakkor az is igaz, hogy ha a társadalom különféle csoportjai egy más típusú rendszert alakítanak ki, akkor ezt csak a hatékonyság csökkentése árán lennének képesek létrehozni. A hatékonyságot

²⁵ Friedrich A. von Hayek: *Piac és szabadság*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 1995. 343.. (A továbbiakban: Hayek.)

²⁶ Ohnsorge-Szabó László: *Hayek az igazságosságról és a hatékonyságról*. In. *Pro Philosophia Füzetek*. (1999) 17–18., 27–28. (A továbbiakban: Ohnsorge.)

²⁷ In. Hayek 216.

– társadalmi és gazdasági értelemben egyaránt – sokféleképpen mérhetjük. Mindennek az a hátulütője, „hogyan amennyiben a hatékonyságot objektív mércének választjuk (a hatékonyságnak egy objektív mércéjét tudjuk adni), nem találunk olyan rendszert a világon, amely ezen mércéhez igazodva termelne. Amennyiben pedig találunk a hatékonyság egy *bizonyos* felfogása szerint működő rendszert (a költségminimalizáló kapitalistát), akkor viszont az a felfogás nem tekinthető objektívnek. Ha létezne megfelelő, mindenki által elfogadott ordinális rendje a minőség fokozatainak, ebben a tekintetben is elképzelhető lenne produktivitásról beszélni.”²⁸

Hayek számára a hatékony társadalom jeleníti meg az igazsághoz való közelítést. Azt állítja ugyanis, hogy ha a szabad piac versenye nyújtja a legtöbbet a közösség bármely tagjának az esélyjavításhoz, akkor a szabadpiac javadalmazását kell igazságosnak tekintenünk. Ezzel szemben „Hayek állításának nyilvánvalóan semmi köze az esélyegyenlőség követelményéhez. Ugyanis ebben nem az egyenlő esélyekről van szó, hanem arról, hogy az adott »javadalmazási szabály« valamilyen értelemben maximalizál: a legtöbb jövedelmet ez hozza létre. Ezt *egy* találmányra kiválasztott egyénnek adva, az ő »esélyeit« ezzel a maximális mértékben javítjuk. Csakhogy a hayeki koncepció alapján ez az egész hipotézis értelmetlen. Hiszen fentebb láttuk, hogy a katallaxis működése egyben az elosztás automatizmusát is jelenti: csak úgy hozza tehát létre a »maximumot«, hogy annak másként való elosztása, mint ahogy az spontánul létrejött, elképzelhetetlen. Azaz értelmetlen feltevés az, hogy *egy* egyénhez rendeljük a különböző modellekben képződő összjólétet, összhasznosságot.”²⁹

Hayek rámutat a politika felelősségére, hiszen az egymástól különböző irányzatok olyan változásokat fogantathatnak a gazdasági és társadalmi hatékonyság vonatkozásaiban, amelyek károsan befolyásolhatják a piac kiegyenlítő szerepét, s konfliktusokat okozhatnak. A választás és annak esélye kívül is eshet a polgár lehetőségein, mivel az adott társadalom egésze alá rendelt ember kénytelen alkalmazkodni a végbemenő fő folyamatokhoz, trendekhez.³⁰

Hayek modellje, minden nagyszerűsége ellenére, adós marad a hatékonyság fogalmának taxatív kidolgozásával, és azzal, hogy az igazságosság fogalmát beleépíti a hatékonyság különböző struktúráiba, nem teszi lehetővé azt,

²⁸ In. Ohnsorge 41.

²⁹ In. Ohnsorge 43.

³⁰ „Mindaddig, amíg csupán a piac kemény fegyelmét ismeri, meglehet, kíváncsiabbnak véli, ha valamely másik értelmes emberi agy irányítja; de mihelyt kipróbálja ezt, nyomban rádöbben, hogy az előbbi még mindig meghagyja neki a választás némi lehetőségét, az utóbbi viszont nem...” In: Friedrich A. von Hayek: *A valódi és a hamis individualizmus*. In: *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1992. 138–139.

hogy igazán normatív kereteket nyújtson a modern piaci mechanizmusok lehetőségeinek továbbgondolásához.

Ha napjaink gazdasági folyamatait vizsgáljuk, akkor mindenképpen a legnagyobb szervezett erő, a globális tőkepiac kérdésköreit kell középpontba állítanunk. A 20. század második felében fokozatosan szabadult ki a befektetésre váró tőke a nemzeti keretek ellenőrzöttsége alól, és a nemzetek fölötti gazdasági erőterekben új típusú lehetőségek alakultak ki. „A globális tőkepiac olyan hatalmi koncentráció, amely képes befolyásolni a nemzeti kormányok gazdaságpolitikáját, és ennek révén más politikai irányvonalait is. Manapság a piacok gyakorolják az állampolgársághoz kapcsolódó számonkérési funkciókat: leszavazhatják vagy megszavazhatják a kormányok gazdaságpolitikáját; arra kényszeríthetik a kormányokat, hogy egyes intézkedéseket tegyenek, míg mások megtételében megakadályozhatják őket. A befektetők a jelenlétükkel szavaznak, gyorsan ide-oda járnak az országok között, nagyon gyakran hatalmas pénzeket mozgatva meg. Bár ezeknek a piacoknak egészen más hatalma van, mint a politikai választóknak, mégis olyanná fejlődtek, mint valami globális, a határokon átnyúló gazdasági választói kör, ahol a szavazati jog a tőkejegyzés lehetőségén alapul.”³¹

Mindez együtt járt a pénzpiacok hatalmas növekedésével, s maga után vonta, hogy a pénztőke szinte korlátlan uralomra tett szert. Ennek a folyamatnak az első eleme a múlt század 70-es éveitől a devizapiac globalizálódása, s ezt jól mutatja az, hogy 30 évvel ezelőtt 15 milliárd USA dollár volt a napi forgalom, míg napjainkra ezt megközelítőleg már 3000 milliárdra becsülik. Ez a tendencia hozta létre a kötvénypiac integrálódását is. Egyes elemzők szerint a pénzügyi piacok a világ gazdaság összes mutatói közül a leggyorsabban növekednek. E folyamatok felfoghatók úgy is, hogy a világ gazdaság valójában egy hatalmas kaszinó, ahol a részvényesek, a befektetők és a brókerek különféle szabályok és érdekek alapján játszanak.

Kétszáz évvel ezelőtt még a tőke mozgások jelentették az egyes nemzetgazdaságok erejét, és a pénzforgalom az arany tőzsdei mozgásához kötődött, s így a kormányok viszonylag kis önállóságot engedhettek meg maguknak. A változás fokozatosan abba az irányba mutatott, hogy egyre jellemzőbbé vált a termelésbe történő befektetés helyett a pénzügyi piacok spekulatív gazdálkodása. Napjaink globális tőkepiaca és a korábbi gazdaság aranyalaprendszer között az időviszonyok sebességének gyorsulásai még jobban átalakították a gazdasági folyamatok technikáit. Fontos szempont itt az, hogy az új elektronikus információs technikák szinte *egyidejűséget* biztosítanak a döntés és a

³¹ Saskia Sassen: *Elvesztétt kontroll? Szuverenitás a globalizáció korában*. Helikon Kiadó, Budapest, 2000. 57. Fordította Rotyis József. (A továbbiakban: Sassen.)

végrehajtás között. Az adásvétel ideje a digitális jelek segítségével pillanatszerűvé zsugorodott. Mindez elősegítette a növekedés *exponenciális* jellegét. A nemzetek feletti, globális tőkepiaci hatalmak irányításuk alá vonták a legnagyobb intézményeket (például befektetési alapok, nyugdíjpénztárak, biztosítók, bankkonzorciumok stb.), s ez hatalmas *koncentráció*dást jelentett. Elterjedtek az újszerű pénzügyi műveletek, amelyek megnövelték a piaci kapcsolatokban a *likviditási* szintet. Ezt a folyamatot az Egyesült Államokban átfogóan *érték-papírosítás*nak nevezzük.

Így mobillá válhattak az eddig nem likvid eszközök is.³² A származékos deviza- és kamatügyletek az utóbbi két évtizedben egyre jobban elterjedtek a származékos áruügyletekkel, határidős ügyletekkel párhuzamosan. Mindez felveti korunk piaci mechanizmusainak azt a középponti kérdését, hogy a nemzetek feletti, szabályozatlan piacokon száguldó tőke hogyan hat az egyes országok gazdasági stratégiáira. Az egyes kormányok korábbi gazdasági eszközei – adók, vámok, kamatpolitika, hitelrendszer, tőkekorlátozás stb. – új globális hatásoknak vannak kitéve. Jellemzővé vált, hogy a kamatszabályozás egyre jobban liberalizálódott, és az egyes nemzeti jegybankok a piaci viszonyokban megjelenő keresletet már csak a kamatszint mozgatásával befolyásolják. A korábban említett származékos deviza-, kamat- és áruügyletek kamatpolitikán keresztüli szabályozása azt vonta maga után, hogy csökkent a nemzeti jegybankok gazdaságot kontrolláló szerepe. Az egyre jobban globalizálódó tőkepiac már lehetővé teszi azt is, hogy az egyes nemzetgazdaságok jelentős adósságokat halmozzanak fel, míg ez a Bretton Woods-i rendszer idején (1944–1971) nem volt lehetséges, hiszen az egyes kormányoknak nemzeti adósságaikat államháztartási tartalékaikból kellett kiegyenlíteniük.

Az utóbbi idők államadósságait kereskedésre is alkalmassá tették, s ebben nem játszik szerepet az, hogy az adásvétel tárgya negatív adósság, avagy pozitív pénzügyi összeg. Ennek ellenére a túlzottan eladósodott nemzetgazdaságokat rákényszeríthetik arra, hogy csökkentsék eladósodásuk mértékét.³³ A nem-

³² „1994-re például a származékos ügyletek – az újszerű megoldások egyik típusa – összesített, a tőzsdén kívül és a tőzsdén kötött ügyleteket magában foglaló értéke a világon több mint hárombillió USA dollárra nőtt. Ez a burjánzó növekedés szorosabbá tette a nemzeti piacok közötti kapcsolatokat azáltal, hogy megkönnyítette a különböző pénzügyi eszközök közötti árkülönbségek kihasználását.” In: Sassen 62–63.

³³ „Mexikóba még akkor is dőlt a befektetők pénze, amikor az ország folyó fizetési mérlegének hiánya nagyon gyorsan nőtt, 1994-ben elérve a GDP 8%-át, ami rendkívül magasnak számít. Annak ellenére, hogy a veszélyeztetett szektorokban mind az USA-ban, mind pedig Mexikóban felismerték, hogy a peso fokozatos leértékelésére van szükség, semmit sem tettek. Azután a hirtelen és drasztikus leértékelés, majd a befektetők pánikszere menekülése zűrzavaros helyzetet teremtett a gazdaságban. (A befektetők nemzetisége teljesen másodlagos kérdés ugyan, de az IMF

zetek feletti keretekben egyre jobban függetlenedő deviza- és kötvénypiacok olyan mértékben önállóosodhatnak, hogy nagyban csökkenthetik az egyes kormányok befolyását saját országuk kamat- és devizaárfolyamaira, s ez pedig szorosan összefügg az adott ország költségvetési politikájával. Az állami jegybankok irányító szerepét jelentősen korlátozza az is, hogy az elmúlt másfél évtizedben a digitális alapú fizetési eszközök a számítógépes rendszerekben mozogva elkerülik a jegybankok információs bázisait.

Ez a folyamat egyre jobban csökkenti annak a lehetőségét, hogy az egyes nemzeti bankrendszerek hatékonyan irányíthassák országuk gazdasági életét. Mindennek következtében az egyes nemzeti kormányok olyan paradox helyzetbe kerülhetnek, hogy nagyobb mértékben kell illeszkedniük a globális tőzsdei trendekhez, mint saját országuk költségvetési és jövedelempolitikájához. A 21. század elején a globális tőkepiac fergeteges sikere olyan hatalmat jelent, amely viszonylag könnyen fegyelmezheti az egyes nemzetek gazdasági folyamatait. *A demokrácia vonatkozásában ez a tendencia felveti azt a kellemetlen kérdést, hogy a kevesek kezében koncentrálódó pénz- és tőkepiacok egyre jobban háttérbe szorítják a társadalmi nyilvánosság kontrollszerepét.*

A nemzetek feletti tőkepiacok alapvető tulajdonsága, hogy csak a legnyereségesebbnek tűnő befektetésekhez nyújtanak fedezetet. Ez együtt jár azzal, hogy ha a világ bármely táján nagy nyereséggel kecsegtető lehetőség merül fel, akkor más országokból ehhez nagy volumenű nyereségkivonást hajtanak végre, s ennek következtében az adott országok nemzeti beruházási- és jövedelempolitikája súlyos csorbát szenvedhet. Mindennek logikus következménye az is, hogy azok az országok, amelyek közvetlenebbül kapcsolódnak a nemzetközi tőkepiacokhoz, jóval sikeresebbek lehetnek, mint amelyek erre nem képesek.

A világméretű, új gazdasági rend vázlatosan bemutatott működése a 21. század elejére egy új helyzetet teremtett a nemzetek számára. Ez a szituáció felveti azt a nemzetközi jogi kérdést is, hogy az egyes államok egyre korlátozottabb szerepet kapnak a világ gazdaság folyamataiban, és egyre kevesebb emiatt a beleszólásuk saját országuk gazdasági, társadalmi és politikai ügyei-be. Jelenleg még nem tisztázott az a kérdés, hogy milyen legitimitást teremt a nemzetek feletti globális gazdaság, és a korábbi állami szabályokat és jogosít-

jelentése szerint leginkább a mexikóiak akartak a pesótól szabadulni.) Fokozatos cselekvéssel valószínűleg ezeknek a költségeknek és irányváltásoknak egy részét el lehetett volna kerülni. A Wall Street elemzői és kereskedői még 1994 végén is a mexikói befektetések mellett érveltek, és egészen 1995 februárjáig húzódott a válság, amikor is a külföldi befektetők elkezdtek csapatostól kivonulni az országból. Az egész egy túlzott mértékű tőkebeáramlással kezdődött, és egy eltűnő mértékű kivonulással fejeződött be.” In: Sassen 66–67.

ványokat hogyan alakítja át. Nehezen belátható annak a következménye, hogy a hatalmi döntések befolyása egyre kevésbé nyomon követhető. Van-e esély arra, hogy a nemzetek feletti hatalmi koncentrációk és az egyes nemzetek államai között létrejön ismét egy egészséges egyensúly? Mindennek tükrében vetődik fel az a kérdés, hogy korunk jóléti államainak fennmaradása és planetáris értelemben egyetemessé tétele milyen pozíciókat tarthat meg és vívhat ki a liberális államból a szociális államba való átmenet időszakában.

Jürgen Habermas szerint a polgári társadalmak képesek a szabad verseny alapján egyrészt önmagukat szabályozni, másrészt megkísérelni, lehetőleg mindenki számára biztosítani a jólétet és az igazságosságot. Ennek kimondott és kimondatlan alapfeltétele, hogy a szabadpiaci csereforgalomba gazdaságon kívüli erők ne avatkozzanak be. Lehetséges-e, hogy a szabadpiac törvényei által meghatározott társadalom a jövőben uralom- és erőszakmentes legyen, és az ármechanizmus szabad kiegyenlítő szerepe ne tegye lehetővé az egyes árutalajdonosok hatalmát mások felett? Megengedi-e az anonim és autonóm cserefolyamat az erőszakmentességet? Képesek-e az államok és nemzetközi szervezetek olyan jogi biztosítékokat teremteni, amelyek garantálhatják a semleges és uralom nélküli magánszféra működését? Képesek lesznek-e az autonóm és demokratikusan létrehozott nemzetközi szervezetek korlátozni a nemzetek feletti keretekbe kiszabadult és hatalmas mennyiségű tőkét koncentráló, jórészt anonim hatalmak öncélú befolyását a világon? „A jogi biztonság, vagyis az állami funkcióknak általános normákhoz való kapcsolása, a polgári magánjog rendszerében kodifikált szabadságjogokkal együtt a »szabadpiac« rendjét védelmezi. A törvény felhatalmazását nélkülöző állami beavatkozások nem azért elvetendőek, mert megsértенék az igazságosság természetjogilag meghatározott normáit, hanem egyszerűen azért, mert nem lehetne őket előre látni, és ezért pontosan a racionalitás azon jellege és mértéke hiányozna belőlük, mely a kapitalista módon tevékenykedő magánembereknek alapvető érdeke... Magának a törvénynek, melyhez a végrehajtó hatalomnak tartania kell magát, mindenki számára egyformán kötelezőnek kell lennie, felmentést és privilegizálást elvileg nem engedhet meg.”³⁴

Áttekintve a modern piaci kapitalizmus működésének világszerte jellemző, főbb gazdaságetikai problémáit, megállapíthatjuk, hogy a globalizáció teret nyert erői egy új típusú és planetáris érvényű uralmi rendet alakítottak ki, amelyben a klasszikus szabad verseny működése egyre inkább szimbolikussá válik.

³⁴ Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Századvég Kiadó, Budapest, 1990. 142–144.

***„Az agresszió biológiai örökségünk
eltávolíthatatlan része.”***

AZ AGRESSZIÓ ANATÓMIÁJA

TÓTH I. JÁNOS

Az agresszió etimológiailag a latin *agressio* szóból származik és jelentése *támadás*. Így például “valamely állam (területi épsége és függetlensége) ellen irányuló (fegyveres) támadás.”¹ A *támad* pedig többek között azt jelenti, hogy “fegyveres összecsapást kezdeményez”, “ellenségesen ütni-verní kezd, “rohamozva ostromol”.² Az agresszió fogalma magába foglalja az erőszak fogalmát is. „*Erőszak: elsősorban valakinek a meggyilkolása, megnyomorítása, illetve bántalmazása által okozott sérelmet jelenti.*”³ Az agresszió fogalmához általában olyan negatív fogalmakat társítunk mint gyűlölet, ellenség, erőszak, háború, halál, harag, harc, hatalom, konfliktus, ölés, támadás, vér, verés stb.⁴

Agresszió sokféleképp osztályozható. Talán a legfontosabb osztályozási szempont az, hogy ki az *agresszió alanya illetve tárgya*. Ennek megfelelően az agresszív fél lehet állat vagy ember és azon belül gyerek, individuum, emberi csoport, társadalmi szervezet, állam, államok szövetsége. Szintén fontos kérdés, hogy ki az agresszió tárgya, aki elvileg lehet maga a támadó, s ebben az esetben az agresszió önmaga ellen irányul, de tipikus esetben az agresszió egy másik cselekvő ellen irányul. Továbbá az agresszív cselekvő *fiziológiai állapota* szerint lehet: semleges vagy erőszakos érzelmi állapotban, amelyet olyan fogalmakkal jellemezhetünk, mint düh vagy gyűlölet. Az agresszióra adott *válasz* lehet: erőszak, ami a harchoz, háborúhoz vezet, illetve megadás, menekülés, ami azonnali vereséget jelent. A megtámadott fél számára akkor racionális harcolni, ha van esélye a győzelemre vagy legalább a döntetlenre. Az agresszió *célja* szerint lehet: öncélú vagy eszköz jellegű. Az előbbi mindig irracionális, viszont az utóbbi lehet racionális is. Elvileg éles különbség van a támadó erőszak (agresszió) és a védekező erőszak között, bár ez a gyakorlatban sohasem egyértelmű. Ráadásul a köztudatban létezik két egymástól különböző értelmezés is: (i) „agresszív az, aki elsőként alkalmaz fizikai

¹ *Magyar értelmező Kéziszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992. „Agresszió” (10.)

² i.m. „Támad” (1329.)

³ *Politikai Filozófiák Enciklopédiája*, Kossuth Kiadó, Budapest, 1995. „Erőszak” 118.

⁴ *Aggression*. Word cloud illustration. Tag cloud concept collage, vector. https://www.colourbox.com/vector/aggression-vector-8355302?utm_expid=22365066-58.v-3AC9HPS7Cpc4GJppintA.o&utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.colourbox.com%2Fvector%2Faggression-vector-8343867

erőszakot”, illetve (ii) „már az agresszióval való fenyegetést is agressziónak tekinthető”. Az egyértelmű fogalomhasználat érdekében én az első értelmezést fogadom el, s így a fenyegetést nem tekintem agressziónak.

A fentiekkel összhangban az agresszió kérdését számos tudomány tárgyalja, úgy mint az etológia, pszichológia, szociológia, politológia és mindezekre reagálva az etika és a filozófia is. Tanulmányomban az agresszió speciális vonatkozásokat csak annyiban érintem, amennyiben elősegítik az agresszió általános sajátosságának a leírását és megértését.

AGRESSZIÓ AZ ÁLLATVILÁGBAN

Az állatok közötti agressziót az etológia tanulmányozza. A szó szélesebb értelmében egy állat agresszív, ha erőszakosan támad. Etológiai értelemben azonban csak fajtársak között lehet agresszióról beszélni. Például a zebrát megtámadó oroszlán nem agresszív, hanem táplálékszerző viselkedést folytat. Ezzel szemben a hím oroszlánok közötti összecsapás etológiai értelemben is agresszió.

Az etológia minden viselkedést így az agressziót is evolúciós keretben értelmezi. Az evolúciós logika szerint a viselkedésnek vannak közvetlen és végső okai. A viselkedés *közvetlen* (proximativ) okai az élőlény magatartását szabályozó genetikai és fiziológiai folyamatok pl. reflex, düh vagy félelem, amelyek az állat belső állapotához, „szubjektumához” kapcsolódnak. A viselkedés *végső* (ultimativ) oka annak evolúciós (etológiai, ökológiai stb.) jelentősége az objektíve adott helyzetben.⁵ A végső ok Arisztotelész számára a dolog célja (causa finalis), *télosza*.⁶

Vegyük például a hím tüskéspikó (stickleback) területvédő viselkedését. Ez abból áll, hogy a hím tüskéspikó megtámadja a fészkelő területére behatoló másik hím tüskéspikót. Ennek az agresszív viselkedésnek a proximativ (esetünkben belső és „szubjektív”) oka a betolakodó *piros hasa*, amely kiváltja az agresszív viselkedését. Ugyanakkor az agresszió ultimativ oka vagyis objektív értelme az, hogy a másik hím elzavarásával az erősebb egyed biztosítja területen élő nőstényekkel való párzás kizárólagosságát.

Az állatok közötti konfliktusokat az etológiában Mynard Smith (1973) klasszikus elemzése óta többnyire a héja-galamb modell segítségével vizsgálják.⁷

⁵ Ernst Mayr: *Animal species and evolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1963. Magyarul: Berecke Tamás: *A génektől a kultúráig*. Gondolat. Budapest. 1991.

⁶ Daniel C. Dennett: Darwin veszélyes ideája. Typotex Kft. Budapest 1998. 23.

⁷ Maynard-Smith, J.; Price, G. R. "The Logic of Animal Conflict". *Nature* 246 (5427) 1973. 15–18.

A héja-galamb (hawk-dove) modellben a harc kimenetelét csak az állatok stratégia választása határozza meg, mert az állatok azonos fizikai erővel rendelkeznek. Ebben a modellben a *héja* stratégia az erőszakos konfliktuskezelésre, míg a *galamb* stratégia nem-erőszakos konfliktuskezelésre utal. Ez egy változó összegű játék, mivel a galamb-galamb lejátszás kisebb költséggel jár, mint a héja-héja kimenetel. A modell szerint az optimális viselkedés (vagyis az evolúciósan stabil stratégia) a két stratégia véletlenszerű „keverése”. Tehát többnyire nem élethalál harc folyik, hanem ahogy arra Lorenz rámutatott az „*állatok kesztyűs kézzel és tompa pengével harcolnak*.”⁸

Az állatok közötti agresszió lényegét a következőkben foglalhatjuk össze. Az állatok a szűkösség világában élnek. Az állatok számára fontos javak: jó terület, magas pozíció, szexuális partner, stb. ritkák, amit elsődlegesen agresszió és a harc révén osztanak el. „*Soha senki sem látott még kutyát, amint megfontoltan és méltányosan csontot cserélt egy másik kutyával*.”⁹ Tehát a szűkös javak elosztása erőszak és harc révén történik, ahol a győztes – vesztes kimenetelt az állatok testi ereje határozza meg és többnyire az erősebb fél győz, míg a gyengébb fél veszít. Az állatvilágban érvényesül az „*erősebb joga*” elv. A konfliktus lefolyását persze számos más tényező is befolyásolja, így például a nyereség nagysága, a sérülés valószínűsége, a konfliktus időbeli gyakorisága. A harc eredményeképp a javak a vesztes egyedektől a győztes egyedekhez jutnak. Ez az egyenlőtlen elosztás evolúciós szempontból is előnyös, hiszen a győztes általában evolúciós szempontból is alkalmasabb, mint a vesztes állat. Az agresszió és a harc egy „direkt szelekciót” jelent, s mint ilyen összhangban van az evolúció és a szelekció logikájával.

Másrésről az állatok közötti agresszióknak súlyos hátrányai is vannak, úgy mint (i) „pocsékolja az életet”, még a legerősebb állat is könnyen megsérülhet a harcban. Erre a hátrányra az az evolúciós válasz, hogy az állatok képesek kontrolálni a saját erőszakosságukat, azaz képesek elmenekülni illetve megadni magukat. Szinte minden állatfaj viselkedési repertoárja tartalmazza a különböző megadási pózokat, amelyet az erősebb egyedek felismernek és elfogadnak. Társas állatok esetében a vesztes fél alárendelt helyzetben tovább élhet. (ii) Szintén problémát jelenthet, hogy az agresszióra programozott egyedek nem képesek kihasználni az erőforrások esetleges bőségét. (iii) S végül azt is figyelembe kell venni, hogy a szoros közösségben élő állatok esetében az agresszió negatív hatással van a közösségi együttműködésre, s így csökkenti a közösség erejét. Ez utóbbi problémát orvosolja a dominancia viszony, amely biztosítja a szűkös javak békés módon történő elosztását. A hierarchikus

⁸ Konrad Lorenz : *Az agresszió*. Helikon Kiadó, Budapest 2013.

⁹ Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest. 1992. 23.

közösségekben élő társas állatok esetében az agresszió viszonylag ritka és csak a dominanciáért folytatott harcra korlátozódik. Tehát az adott állati közösség a legerősebb állat uralma alatt él, majd az erőviszonyok radikális megváltozása esetében kihívó legyőzi a domináns hímet és a saját uralma alatt „egyesíti” a közösséget.

AZ EMBERI AGRESSZIÓ EVOLÚCIÓS ASPEKTUSAI

Az ember is evolúciósan alakult ki, így az ember esetében is érvényesülnek a fentebb említett előnyök és hátrányok. Az ember esetében is különbség van az agresszív viselkedés proximatív (belső és szubjektív) illetve ultimatív (külső és objektív) okai között. Ugyanakkor ez a két oldal bonyolult kölcsönhatásban áll egymással. Ebben a kölcsönhatásban a racionalitás több értelemben is megjelenhet. Egyrészt a humán ágens szubjektuma nem egyszerűsíthető le a racionalitásra, amelynek ráadásul több formája is lehetséges a *Homo oeconomicus* racionalitásától a *Homo morális* racionalitásáig. E tanulmányban a szubjektív racionalitás alatt az önérdékkövető individuum cél-eszköz racionalitását értem. Másrészt az individuális racionalitás alapvetően különbözik a közösség érdekeire reflektáló kollektív racionalitástól.

A modern evolúciós elmélet szerint a hominoidák fejlődését a *többszintű szelekció* (multilevel selection) irányította, amelynek szintjei: gének, egyedek, rokonok, és csoportok. Tehát a szelekciós hatások mindezekben a szinteken érvényesültek, s ennek a következtében az emberi természetet eleve különböző és egymásnak ellentmondó képességek és hajlamok jellemzik. A *génszelekció* egyik következménye a rokonok iránti önzetlenség. Jól kimutatható, hogy minél szorosabb a rokonság, azaz minél nagyobb arányban tartalmaznak az egyedek azonos géneket annál inkább önzetlenek egymással szemben. Az etológusok ezzel kapcsolatban használják a rokonszelekció illetve az inkluzív fitnessz fogalmát is. Az *egyedszelekció* természetesen az egyedek önfenntartási törekvéseit, beleértve az önérdékkövetést és az individuálisan agresszív viselkedést erősítette meg. A *csoportszelekció* következménye pedig a csoport iránti önzetlenség és önfeláldozás. Tehát az emberben egyszerre van jelen az önzés és az önzetlenség motivációja. A rokon és csoportszelekció következménye szupraindividuális jellegű aktorok (család, klán, törzs) kialakulása, így az agresszió gyakran nem individuumok, hanem közösségek között jelentkezik. Ezzel párhuzamosan az individuális önzetlenség gyakran társul a szupraindividuális jellegű agresszióval, és fordítva. Megfigyelhető, hogy egy rokonságon illetve egy közösségen belül az agresszióknak sokkal erősebb természeti korlátai vannak, mint a közösségek közötti agresszióknak.

Természetesen az emberek viselkedését nem csak biológiai hajlamok, hanem a kultúra is meghatározza. Bizonyos kultúrák inkább az ember rokoni és közösségi érzéseit állítják előtérbe és így nagymértékben képesek visszaszorítani a közösségen belüli „belső” agressziót, miközben tág teret adnak a közösségek közötti „külső” agressziónak. Szintén az adott kultúrától függ, hogy a társadalom az agresszió mellett milyen jelentőséget tulajdonít más logikájú disztributív intézményeknek és rendszereknek. Míg az erőszak egy olyan elosztási rendszert jelent, amely az erők egyoldalú előnyére maximalizál, addig a csere és a kereskedelem olyan elosztási rendszert jelent, amely az egyenrangú felek kölcsönös előnyét maximalizálja. Sőt a termelés magát a szűkösséget is képes mérsékelni. Ezért a civilizáció fejlődése mindig szorosan kapcsolódik az agresszió visszaszorításához.

A modern nyugati kultúra esetében a hangsúly az önérdekkövető individuumokra és azok kölcsönösen előnyös kapcsolataira, illetve a termelésre kerül. E kultúra számára az agresszió az egyik legfőbb rossz, amelyet ki kell küszöbölni. Ezzel kapcsolatban különböző ideológiák és elméletek léteznek. Például a hobbesi szerződéselmélet szerint a természeti állapot az erőszak állapota, ahol ember embernek farkasa és ahol mindenki harcol mindenkivel, ezzel szemben a társadalmi szerződés kiemeli a szuverént, aki az erőszak monopóliumával rendelkezve megteremti a békét és így biztosítja a társadalmi együttműködést. A következőkben az agresszió problémáját alapvetően a játékelméleti és a hobbesi kereteken belül elemzem, miközben az egyenlőség mint azonosság előfeltevésében mindkét megközelítést kritizálom.

AGRESSZIÓ A TERMÉSZETI ÁLLAPOTBAN

Az erőszak logikájának a megértése érdekében induljunk ki egy olyan természeti állapotból, ahol nincs központi hatalom, sőt nincs közösség, közös kultúra illetve moralitás sem. Jellemezzék az embereket a következő sajátosságok: egyenlőség, szabadság, függetlenség és nyereségmaximalizálás. Nevezünk *agresszív*nak egy ágenst, ha nyereségmaximalizáló céljai érdekében képes és hajlandó elsőként erőszakot alkalmazni. Egyrészt az interakció jellegétől, másrészt a felek közötti erőviszonyoktól függ, hogy szubjektív szempontból mikor racionális egy nyereségmaximalizáló személy számára agresszív módon fellépni. Először vizsgáljuk meg a lehetséges interakció típusokat. A nyereségmaximum helyzete alapján a következő három interakció típus a releváns: szarvasvadászat, gyáva nyúl és fogolydilemma.¹⁰

¹⁰ Tóth I. János: *Játékelméleti dilemmák társadalomfilozófiai alkalmazásokkal*. JATE Press, Szeged, 2010.

A *szarvasvadászat* (stag hunt) egy olyan interakció típust jelent, ahol létezik a kölcsönös nyereségmaximum. Ebben az interakcióban a nyereségmaximalizáló játékosok számára az együttműködés a racionális viselkedés. Itt az agresszió még az ágens szubjektív szempontjából is irracionális. Ugyanis a nyereségmaximum békés és kölcsönösen előnyös eljárásokkal is elérhető.

A *gyáva nyúl* (chicken game) egy olyan interakció típust jelent, ahol nincs kölcsönös nyereségmaximum; ugyanakkor az egyoldalú nyereségmaximum egyúttal egyensúlyi állapot. Ezért a nyereségmaximalizáló játékosok számára elvileg van esély arra, hogy pusztán egyensúlyi (vagyis egy önző, de nem erőszakos) viselkedés segítségével próbálja megszerezni az egyoldalú nyereségmaximumot. Itt jegyzem meg, hogy a gyáva nyúl többszemélyes formája a már említett héja-galamb modell.

A *fogolydilemma* (prisoner's dilemma) szintén egy olyan interakció típust jelent, ahol nincs kölcsönös nyereségmaximum; sőt az egyoldalú nyereségmaximum (win much=T, lose much=S) még csak nem is egyensúlyi helyzet.¹¹ Tehát ebben az interakcióban a játékosok számára elvileg sincs mód arra, hogy pusztán egyensúlyi viselkedés segítségével megszerezzék a nyereségmaximumot. Ezt a kimenetelt egy játékos csak nyereségmaximalizáló viselkedés révén tudja megszerezni, ami lehet erőszakos (pl. agresszív) illetve nem-erőszakos (pl. csaló) jellegű.

A kétszemélyes fogolydilemma interakciójában az egyoldalú dezertálás (DC) biztosítja a maximális nyereséget (win much) egy játékosnak. Tehát egy személy csak úgy tudja megszerezni a nyereségmaximumot, ha a másik játékosat erővel vagy csalással képes rávenni az egyoldalú kooperálásra (C), s az ezzel együtt járó maximális veszteségre (lose much). A sokszemélyes fogolydilemma típusú interakcióban szintén csak az egyoldalúan dezertáló játékos képes (DCCC...) megszerezni a maximális nyereséget. Tehát az agresszió az egyoldalú nyereségmaximum megszerzésének egyik alapvető eszköze. Az egy másik kérdés, hogy a fogolydilemma esetében létezik egy kölcsönösen előnyös kimenetel, ez azonban már nem a legjobb (win much), hanem csak egy jó eredményt (win, win) biztosít a felek számára. Közösségi szempontból a kölcsönös előny jobb eredményt jelent, mint az egyoldalú előny. Tehát az egyén nyereségmaximalizáló viselkedése ütközik a közösség, illetve az érintettek érdekeivel. A fentieket összefoglalva azt mondhatjuk, hogy még szubjektív szempontból is csak olyan interakcióban racionális az erőszak, ahol a(z

¹¹ A rövidítések a következő kifejezésekből származnak: T= Temptation to defect, R= Reward for mutual cooperation, P= Punishment for mutual defection, S= Sucker's payoff. A fogolydilemmában csak a következő kimenetek lehetségesek DC=T, S; CC=R, R; DD=P,P; CD=S,T. Általában fogolydilemmáról, akkor beszélünk, ha $T > R > P > S$ és $2R > T + S$.

egyoldalú) nyereségmaximum kimenetele nem egyensúlypont és nem kölcsönösen előnyös kimenetel. Ennek a két feltételnek teljes mértékben csak a fogolydilemma felel meg. Hiszen itt a maximális nyereséget sem az egyensúlyi stratégia (vagyis az önérdék), sem a kölcsönös együttműködés (egyeztetett önérdék) nem képes biztosítani.

Az instrumentális agresszió másik fontos feltétele az erőfölény. A közös (és véleményem szerint téves) sajátossága mind Hobbes elméletének, mind a klasszikus játékelméletnek, hogy *a priori* elutasítja az 'erősebb fél' fogalmát. Hobbes tételezte az emberek egyenlőségét, illetve azt, hogy katonai erejükben is gyakorlatilag egyenlők. *„A természet egyenlő testi és szellemi képességekkel ruházott minket, s bár az egyik embernek a másiknál olykor nyilvánvalóan izmosabb a teste és fürgébb a szellem, ennek ellenére mindent összevéve az ember és ember közti különbség nem annyira jelentős, hogy ilyen alapon az egyik ember oly előnyöket követelhessen magának, amelyekre egy másik éppoly joggal igényt ne tarthatna.”*¹² Az emberek alapvető egyenlősége miatt a polgárháború lezárhatatlan, mivel az egyenlő erőt képviselő emberek esetében nincs győztes, csak végtelen erőszak. Hobbes szerint a polgárháború a lehető legrosszabb állapot ahol *„örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid.”*¹³

Számos szövegrészlet utal arra, hogy a háború csak ezért nem végződik győzelemmel és vereséggel, mert az emberek alapvetően egyenlők. *„A képességeknek ebből az egyenlőségéből ered a céljaink elérésére irányuló remény egyenlősége.”*¹⁴ Például az I. kötet végén azt írja Hobbes, hogy *„ha létezett volna olyan ember, akinek ellenállhatatlan hatalma van,”* akkor őt *„e rendkívüli hatalom alapján természetből fogva megilleti az összes ember feletti uralom”*¹⁵ Azonban mivel ilyen ember nem létezett ezért a polgárháború sem végződhetett ennek az embernek a győzelmével. Tehát Hobbes, ellentétben Rousseauval, nem elvi, hanem gyakorlati okok alapján utasítja el az erősebb jogának az elvét.

Álláspontom szerint azonban az emberek – az evolúciós folyamatok eredményeképpen nem azonosak, hanem – különböznek egymástól. Nyilvánvalóan különböző katonai erővel rendelkezik például egy fiatal és egészséges férfi illetve egy idős és beteg asszony. Ráadásul az emberek különböző nagyságú

¹² Hobbes, Thomas: *Leviatán (vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma)*. Kossuth, 1999. 13. fej. 166.

¹³ i.m. 13. fejezet, 168-9.

¹⁴ Hobbes. I.m. 13. fej. 167.

¹⁵ i.m. 30. fej. 358.

szövetségeket is képesek létrehozni, amelyek katonai ereje szintén nagymértékben különbözik egymástól. Maga Hobbes írja, hogy „*A legnagyobb emberi hatalom az emberek sokaságának együttes hatalma, ... mert ez az erők egyesítését jelenti.*”¹⁶ A különböző katonai erővel rendelkező egyedek illetve szövetségek harca illetve háborúja pedig természetes módon vezet az erősebb fél győzelméhez és a gyengébb fél vereségéhez.

Érdekes, hogy a standard játékelmélet szintén tételezi a játékosok alapvető egyenlőségét, sőt matematikai értelemben vett azonosságát. Ezen keretek között pedig az egyik fél nem tudja kényszeríteni a másikat, következésképp nincs mód, vagy csak nagyon szofisztikált módon értelmezhető a nyereségmaximumra való törekvés. A játékelmélet egyik korai tézise, ha tetszik dogmája, hogy interaktív körülmények között nincs mód a maximális nyereség elérésére.¹⁷

Ezt a tézist én elutasítom. Az evolúció logikájából ugyanis az azonosság lehetetlensége következik. Ahogy nincs két azonos fűszál, falevél vagy újlényomat, úgy nincs két azonos erejű ember sem. Éles különbséget kell tenni az emberek egyenlősége és azonossága között. Az emberek egyenlők, de nem azonosak. Ezért harci erejükben is különböznek egymástól. Vagyis Hobbest parafrázálva azt állítom, hogy 'mindent összevéve az ember és ember közti különbség *van* annyira jelentős, hogy ilyen alapon az egyik ember oly előnyöket' képes megszerezni, amit a többiek nem.

Ahogy említettem a fogolydilemma típusú interakcióban az agresszív félnek rá kell kényszeríteni a többi felet a kooperálásra, vagyis az engedelmesre, az egyoldalú behódolásra. S így az agresszornak (pl. A-nak) fel kell számolnia a többiek egyenlőségét, döntési szabadságát és függetlenségét. Ennek érdekében A-nak olyan helyzetbe kell hozni B-t, hogy az lemondjon a fenti jogairól. B csak a legvégső esetben mond le a természeti jogairól, így a szabadságáról, csak akkor ha egy erősebb fél egy még nagyobb rosszat képes okozni neki, mondjuk képes megsemmisíteni őt. Nevezzük ezt a kimenetelt a *legfőbb individuális rossznak* (summum malum), ami rosszabb kimenetelt jelent, mint az egyoldalú hátrány (lose much).

Gyakran már az erőszakkal való fenyegetés is képes biztosítani a fenyegető számára a nyereségmaximumot, ha a felek között nyilvánvalóan nagy erőkülönbség van. Ekkor az erősebb fél (A) *megfenyegeti* a másikat (B-t), hogy a legfőbb rosszat fogja okozni neki, ha B nem hajlandó az engedelmeskedésre és az egyoldalú kooperálásra. Egy fenyegetés csak akkor hatékony, ha a fenye-

¹⁶ i.m 135.

¹⁷ Oskar Morgenstern: Foreword. In. Shubik, Martin: *Strategy and Market Structure*. New York. 1959. viii.

gető sokkal erősebb, mint ellenfele. A sikertelen fenyegetést követően csak a következő lehetőségek maradnak a fenyegető számára: (i) agressziót alkalmaz, vagyis beváltja a fenyegetését; (ii) lemond a nyereségmaximumról és megpróbál tárgyalni a kölcsönösen előnyös kimenetelről (ennek sikerét a korábbi fenyegetés nyilvánvalóan rontja); vagy (iii) lemond az agresszióról és önérdékkövető viselkedést folytat, ami a fogolydilemma típusú interakciókban egyszerűen a dezertálást jelenti.

Az erőszak kölcsönös alkalmazása elvezet a *hatalmi harchoz*, illetve kollektív egységek esetében a *háborúhoz*, ami a politikai filozófia fontos kategóriája. – „A gazdagságért, megbecsülésért, katonai parancsnokságért vagy más hatalomért folyó versengés viszályhoz, ellenségeskedéshez és háborúhoz vezet, mert minden versengő, *hogy vágyát elérje*, igyekszik versenytársát megölni, leigázni, félreállítani vagy visszaszorítani.” (Hobbes)¹⁸ – „Harcnak nevezzünk egy társadalmi kapcsolatot, amennyiben a cselekvőt az a szándék vezeti, *hogy a saját akaratát a másik vagy a többi féllel szemben keresztülvigye*.” (Weber)¹⁹ – „A háború tág körben dúló párviadal. ... csupán két küzdő fél áll előttünk akiknek mindegyike arra törekszik, *hogy a másikat saját akaratának teljesítésére kényszerítse*, ellenfelét leverje s ezáltal további ellenállásra képtelenné tegye. A háború tehát az erőszak ténye, amellyel az ellenséget saját akaratunk teljesítésére kényszeríteni igyekszünk.” (Clausewitz; kiemelések tőlem – T.J.)²⁰

Tehát a harc/háború egy olyan mechanizmus, amely képes a szabad, egyenrangú és független felek viszonyát egy alá-fölérendeltségi viszonyná, vagyis egy hatalmi viszonyná alakítani. A legegyszerűbb hatalmi viszony pedig az úr-szolga viszony.²¹ Minden harc vagy háború háromféleképp végződhet: győzelem, döntetlen, vereség. Az egyik fél győzelme szükségszerűen együtt jár a másik fél vereségével, de lehetséges a kölcsönös döntetlen is. Az a fél a *győztes*, aki képes a másikat elpusztítani, miközben a másik nem képes őt elpusztítani. Ekkor a vesztes csak a között választhat, hogy engedelmeskedik a győztesnek vagy elpusztul. Döntetlenről beszélünk, ha egyik sem tudja elpusztítani a másikat vagy csak kölcsönösen tudják elpusztítani egymást. Ez utóbbi helyzet jellemezte a hidegháború éveit (1947-1991).

A harcban vesztes fél lényegében egy „hadifogoly”, aki csak úgy tudja megőrizni a létét, ha elfogadja a győztes fél felsőbbségét, uralmát és akaratát. A

¹⁸ Hobbes. I.m 146.

¹⁹ Max Weber,: *Gazdaság és Társadalom*. Közgazdasági és Jogi, Budapest, 1987. 64.

²⁰ Carl von Clausewitz,: *A háborúról*. Göttinger kiadó, Veszprém, A könyv az 1917-es kiadás reprintje. Fordította Bárány Samu. 1999. 13.

²¹ G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiája*. 3. rész. A szellem filozófiája. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968. 219.

győztes bármit megtehet a vesztesrel. Így például a győztes-vesztes viszonyt átalakíthatja egy intézményes úr-szolga, pontosabban egy úr-rabszolga viszonyrá, amelyben szabadon transzferálhatja a nyereségeket, sőt ezt a hatalmi struktúrát örökítheti is, s így az úr utódaiból urak, míg a rabszolgák utódaiból rabszolgák lesznek. Az úr-rabszolga viszonyban az úr sokkal nagyobb arányban részesedik a szűkös javakból, mint a rabszolga.

AGRESSZIÓ A TÁRSADALOMBAN

A fentiek alapján leszögezhetjük, hogy az emberben irracionális (evolúciós) és szubjektív szempontból racionális okok miatt mindig jelen vannak az agresszív késztetések és megfontolások. Vagyis az emberi természet, ha látens formában is, de mindig is hordozza az agressziót, amely az egyoldalú nyereségmaximalizálás leghatékonyabb eszköze az erők számára. Másrészt az agressziót a magasabb rendű gondolkodás illetve a társadalom igyekszik szigorú kontroll alatt tartani, és így az erőszak szabályozásában a kultúra is jelentős szerepet játszik.

Az agresszió rossz, mert (i) a javakat magas költséggel osztja el, (ii) megakadályozza a javak termelését és kölcsönösen előnyös cseréjét, (iii) szemben áll a közjával és (iv) csökkenti az összetartozás érzését a közösségben. Ennek következtében a legtöbb kultúra az agressziót elfogadhatatlan viselkedésformának, vagyis morális rossznak tekinti. Ezért az agresszió, s különösen az individuális agresszió tilalma és kizorítása jelenti a közösség humanizálódásának és civilizálódásának a kulcsát. A „Ne ölj!” parancs minden közösségben létezik. Elvileg az ölés tilalma lehetetlenné teszi és így hatékonyan korlátozza a közösségen belüli agressziót. Sőt ez az erkölcsi törvény, már az öléssel való fenyegetést is megakadályozza. Az egy másik kérdés, hogy számos társadalomban az ölés tilalma csak a közösség tagjaira vonatkozik. Emberi méltóság illetve az emberi jogok elismerése szintén kizárja a másik ember rabszolgaként és tárgyként való hasznosítását, ami gyakran az agresszív viselkedés a közvetlen célja.

Az agresszió jogilag egyértelmű formáit a törvény bünteti, ami még az immorális, de racionális nyereségmaximalizálókat is elrettentheti. Egy racionális, de agresszív ember mérlegelni fogja az agresszióból várható maximális nyereség és a büntetésből származó veszteség arányát. Az egy másik kérdés, hogy az ember ősi késztetései miatt az agresszió esetenként nem racionális mérlegelés, hanem indulatos viselkedés eredménye. Természetesen a társadalom az indulatból fakadó agressziót sem tolerálhatja. A törvény végrehajtóinak erőszakosan kell fellépniük az egyoldalú nyereségmaximalizálókkal

szemben, történjen az agresszív vagy nem-agresszív formában. Például egy nem erőszakos, de egyoldalú nyereségmaximalizáló aktort, pl. egy csalót a társadalom és azon belül a rendőrség csak úgy tud megállítani, ha elsőként erőszakot alkalmaz vele szemben. Formálisan ekkor a rendőrség az agresszív, hiszen ő alkalmaz elsőként erőszakot. Noha a társadalom és az állam végső soron rendelkezik az erőszak monopóliumával, még így is gyakran előfordul, hogy egy ember, de még inkább egy jogi személy megkeresi a legális formáit az egyoldalú nyereségmaximalizáló viselkedésnek, s így élvezheti a „csalásból” származó nagy nyereséget, ami nyilvánvalóan sérti a nagy veszteséget elszenvedő tagok, illetve a közösség érdekeit.

A társadalomban a fő dilemma a következő. Mivel az emberek szoros közösségben élnek, ezért az erők agressziója sérti a többiek érdekeit és le-sújt a közjóra. Tehát az agresszió korlátozandó, ugyanakkor nem korlátozha-tó teljes mértékben. Egyrészt mert az agresszió része az ember természeté-nek; másrészt mert mindig megjelenhet az agressziónak egy olyan formája, amelyet a törvény még nem tilt; harmadrészt mert a közösség szempontjából a nem-agresszív, de egyoldalú nyereségmaximalizálás szintén hátrányos és rossz. Mindezek alapján az agresszív viselkedésre való képesség nemcsak individuális (pl. önvédelem), hanem kollektív szempontból (erőszakszerveze-tek, honvédelem) is fontos.

ÖSSZEFOGLALÁS

Az agresszió egy univerzális eszköz a szűkös erőforrások és javak egyenlőt-len elosztására. Az instrumentális agresszió lényegi sajátosságait a követ-kezőkben foglalhatjuk össze: *tartalmi* célja a maximális nyereség elérése, *formális* célja az akaratérvényesítés, vagyis a másik engedelmeskedésének a kikényszerítése, *közvetlen eszköze* pedig az erő, amely harc, háború vagy fenyegetés által vezet a győzelemhez. A győztes fél az, aki képes egyoldalúan megsemmisíteni a másikat, vagyis a vesztest. A győztes-vesztes viszony szabadon átalakítható úr-szolga viszonyná, ami az úr számára tartósan bizto-sítja a szűkös javak számára előnyös elosztását. Tehát az erő, az agresszió és a győzelem az egyoldalú előny elérésének a legfontosabb és legbiztonságosabb eszköze. Ráadásul az agresszív viselkedés mögött nemcsak szubjektív érte-lemben vett racionális megfontolások, hanem irracionális késztetések is áll-nak, ezért az agresszív viselkedés lehetősége potenciálisan mindig jelen van az emberek és társadalmak egymás közötti viszonyában.

Az együttműködés (termelés, csere, konszenzus) hatékonyabb választ ad a szűkösségre, mint az agresszió. Ugyanis az együttműködés, ellentétben az

agresszióval, képes arra, hogy a szűkösség abszolút szintjét is mérsékelje. Az együttműködés és az agresszió nemcsak logikailag, hanem pszichológiailag is kizárja egymást, hiszen az agresszióhoz társuló negatív érzelmek szemben állnak az együttműködésre jellemző pozitív érzelmekkel. Ezért a kulturális és civilizációs fejlődés egyik alapvető sajátossága az agresszió visszaszorítása.

Itt azonban felmerül egy újabb probléma. Ha a társadalom hivatalosan és intézményesen is lemond az agresszió használatáról, akkor azonnal védtelenné válik a belső vagy külső aktoroktól származó nyereségmaximalizálással szemben, történjen az békés (nem-erőszakos) vagy erőszakos módon. Ezért az agresszió helyes arányának a megtalálása nagy kihívást jelent a különböző társadalmak és kultúrák számára.

Mai világunkban évente közel 1 millió ember öli meg magát¹, ez az egyik vezető halálók², az emberiség halálozásának csaknem 2%-t teszi ki³. Ha agresszióról beszélünk, nem jut róla közvetlenül eszünkbe az öngyilkosság, sokkal inkább a másokra irányuló szándékos sérelem- vagy sérülésokozás. Pedig itt is ez történik, csak az áldozat különbözik, az mi magunk vagyunk.

Sőt, az öngyilkosság egyes formáiban az autoagresszivitás mellett egészen nyilvánvaló még a kifelé irányuló agresszív komponens is: a haragos portája előtt elkövetett öngyilkosság örökre megbélyegezhetette az illetőt, vagy a kútbaugrás az önhalál mellett egyúttal az ott élők egyetlen vízforrását is megmérgezte.

EMPÍRIKUS VIZSGÁLÓDÁSOK

A tudomány erős kapcsolatot talált az agresszivitás és az öngyilkosság között, a családokban és a klinikumban egyaránt^{4,5,6}. A két magatartásforma családi átöröklése kapcsolatban is van egymással⁵, valamint háttérükben részben közös neurobiológiai alapok találhatók⁷.

A vizsgálati eredmények megértésének megkönnyítéséhez néhány szak kifejezés magyarázatára tekintünk rá. A mai orvosi és tudományos terminológiában összefoglalóan öngyilkossági magatartásnak nevezzük a saját élet

¹ Mann JJ: Neurobiology of suicidal behaviour. *Nat Rev Neurosci*. 2003. 4. 819–828.

² <http://webappa.cdc.gov/sasweb/ncipc/yp1110.html>

³ *World Health Organization*. World health report 2000. health systems: improving performance. Geneva: WHO; 2000.

⁴ Romanov K, Hatakka M, Keskinen E et al.: Self-reported hostility and suicidal acts, accidents, and accidental deaths: A prospective study of 21,443 adults aged 25–59. *Psychosom Med*. 1994. 56. 328–336.

⁵ Brent DA, Bridge J, Johnson BA, et al.: Suicidal behavior runs in families. A controlled family study of adolescent suicide victims. *Arch Gen Psychiatry*. 1996;53:1145–1152.

⁶ Conner KR, Duberstein PR, Conwell Y, et al.: Psychological vulnerability to completed suicide: A review of empirical studies. *Suicide and Life-Threatening Behavior*. 2001. 31. 367–385.

⁷ Mann J.J., Currier D: *Biological predictors of suicidal behavior in mood disorders*. In: D Wasserman, C Wasserman (Eds.), Oxford textbook of suicide prevention. A global perspective. Oxford, UK: Oxford University Press. 2009. 335–341.

kioltására irányuló viselkedésformák teljes körét a fantáziáktól, a kommunikáción át a szándékos tettig⁸. Az agresszió reaktív formája provokációra következik be, magas szintű vegetatív izgalommal jár, valamint negatív érzésekkel társul – haraggal vagy félelemmel^{9,10}. Nevezik még impulzív, hosztilis vagy affektív agresszióknak is. Kórossá akkor válik, ha a provokációhoz képest túlméretezett az agresszív válasz. Amikor pedig közvetlen és veszélyes a fenyegetés, a megfontolás nélküli agresszió védekezőnek is minősíthető. Ezzel szemben az agresszió proaktív formája világos céllal tervezett viselkedés, nem közvetlen fenyegetésre következik be, és nem jár feltétlenül vegetatív izgalommal sem^{9,10,11}. Nevezik előre megfontoltnak, instrumentálisnak vagy ragadozóknak is, és néha még társadalmilag is szentesített (pl. háborúk idején).

Bár makacs, intuitív feltételezés köti az öngyilkosság és az agresszió közötti kapcsolatot az utóbbi reaktív formájához, egy vizsgálatban kimutatták, hogy nem csak a reaktív, hanem a proaktív agresszió is kapcsolatba hozható az öngyilkossági magatartással¹². Egy másik intuitív feltételezés az öngyilkosság befejezettségét hozza kapcsolatba a személy agresszivitásával, azonban a vizsgálatok ennél az összefüggésnél is találtak bizonytalanságot. Míg követéses vizsgálatok mutattak ki kapcsolatot az önbeszámolón alapuló agresszivitás és a befejezett öngyilkosság között^{4,13}, valamint a *violens* öngyilkossági módszerek alkalmazása jól jelezte az agresszív-impulzív viselkedés teljes élettartam során megfigyelhető magas szintjét¹⁴, egy *borderline* betegekkel kapcsolatos vizsgálatban a magas és alacsony letalitású kísérletek között nem tett különbséget a betegek agresszivitási szintje¹⁵. Egy harmadik kutatási

⁸ Van Orden K, Witte TK, Cukrowicz KC, et al.: The Interpersonal theory of suicide. *Psychol Rev.* 2010. 117. 575–600.

⁹ Blair RJ: The roles of orbital frontal cortex in the modulation of antisocial behavior. *Brain Cogn.* 2004. 5. 198–208.

¹⁰ Meloy JR: Empirical basis and forensic application of affective and predatory violence. *Aust N Z J Psychiatry.* 2006. 40. 539–547.

¹¹ Barratt ES, Felthous AR: Impulsive versus premeditated aggression: implications for mens rea decisions. *Behav Sci Law.* 2003. 21. 619–630.

¹² Conner KR, Swogger MT, Houston RJ: A test of reactive aggression-suicidal behavior hypotheses: Is there a case for proactive aggression? *J Abnorm Psychol.* 2009;118: 235–240.

¹³ Angst J, Clayton P: Premorbid personality of depressive, bipolar, and schizophrenic patients with special reference to suicidal issues. *Compr Psychiatry.* 1986. 27. 511–531.

¹⁴ Dumais A, Lesage AD, Lalovic A, et al.: Is violent method of suicide a behavioral marker of lifetime aggression? *Am J Psychiatry.* 2005. 162. 1375–1378.

¹⁵ Soloff PH, Fabio A, Kelly TM, et al.: High-lethality status in patients with *borderline* personality disorder. *J Personal Disord.* 2005. 19. 386–399.

irány a harag kifejezés irányítotttsága és a pszichopatológia közötti kapcsolatot vizsgálja. Ezt az összefüggést már a klasszikus pszichoanalitikus irodalom is boncolgatta¹⁶, mert lényeges lehet a harag és az öngyilkossági kísérletek letalitása közötti kapcsolatban. Vizsgálatok összefüggést mutattak ki a depresszió és a befelé irányuló harag¹⁷, a szorongás és a kifelé irányuló agresszió¹⁸, továbbá a pszichopátia és a kifelé irányuló harag között¹⁹.

PSZICHOANALITIKUS ELMÉLETEK

Az empirikus vizsgálódások hátterében az agresszió és öngyilkosság közötti kapcsolatot teoretikusan a pszichoanalitikus irodalomban elemzik leg részletesebben. A témába Steven Huprich nyújt átfogó betekintést²⁰. A kérdést már Sigmund Freud is vizsgálta, és itt is radikális meglátásai lobbantották be az elméletalkotás gazdag folyamatát. Szerinte az öngyilkosság nem más, mint a másokra irányuló agresszió egy formája. „Az ego csak akkor tudja megölni magát, a tárgy megszállás (cathexis) visszatérésének köszönhetően, ha magát tárgyként tudja kezelni – hogyha képes maga felé irányítani egy tárggyal kapcsolatos hosztilitását, ami az ego eredeti reakcióját reprezentálja a külső világbeli tárgy felé”²¹. Meglátása szerint, az öngyilkos személyben kettős érzelem munkálkodik, egyrészt nagy ellenségeséget és agressziót táplál egy frusztráló személy irányában, aki iránti kapcsolatának ugyanakkor van egy libidinális mozzanata is, ami kielégülésre vágyik. Az erős gyűlölet és pozitív vágyódás ambivalenciájában az egyén azonosul ezzel a személlyel, internalizálja. A szuperego kudarca, hogy nem tudja elkülöníteni magát az internalizált másiktól, az ebből fakadó szorongás nem kontrollált²², így elhatalmasodnak a felé irányuló agresszív késztetések. És, ha ez ego-nak az válik a meggyőződésévé, hogy a vélt veszélyt önnön erejéből nem tudja

¹⁶ Menninger KA: Psychoanalytic aspects of suicide. *Int J Psychoanal.* 1933. 14. 376–390.

¹⁷ Brody CL, Haaga DAF, Kirk L, et al.: Experiences of anger in people who have recovered from depression and never-depressed people. *J Nerv Ment Dis.* 1999. 187. 400–405.

¹⁸ Olatunji BO, Ciesielski BG, Tolin DF: Fear and loathing: A meta-analytic review of the specificity of anger in PTSD. *Behav. Ther.* 2010. 41. 93–105.

¹⁹ Blair RJ: Reactive aggression and psychopathy. Psychopathy, frustration, and reactive aggression: The role of ventromedial prefrontal cortex. *Br J Psychol.* 2010. 101. 383–399.

²⁰ Huprich SK: Psychodynamic conceptualization and treatment of suicidal patients. *J Contemp Psychother.* 2004. 34. 23–39.

²¹ Freud S: *Mourning and Melancholia*. Standard Edition, 14. London, Hogarth, 1917.

²² Freud S: *The ego and the id*. Standard Edition, 19:12. London, Hogarth, 1923.

meghaladni, „...minden védő erő által elhagyatottnak látja magát, és hagyja magát meghalni”²². A másik személy iránt érzett gyűlölet mélyén vágyott libidinális kapcsolat hiányának kontrollálatlan, ambivalens feszültségében nem tudja magát megkülönböztetni az internalizált másik személytől, így meggyőződésévé ön maga elpusztításának szüksége válik.

Freud elképzeléseinek agresszív komponenseit Karl Menninger differenciálva még tovább tágította¹⁶ - a megölni, a megöletni és a meghalni vágyás dimenziókra. Ő is a frusztráló személy introjekciójából indul ki, amit a valós személy iránt érzett gyűlölet áttolása követ az introjektált tárgyra. Az introjektált tárgy felé irányuló erőszak szélsőséges formája a gyilkosság, így jelenik meg az ölni vágyás. Meglátása szerint azonban, az introjektált tárgy iránt érzett gyűlölet a másik végleletbe is átsodorhatja a személyt, az introjektált személynek való alávetettség érzéséhez, aminek extremitása pedig a megöletés. A megölni vágyás mellett megjelenhet így a megöletés, a megölve levés vágya is. A személy itt a tudattalan gyűlöletet inkább maga iránt érzi, öngyűlöletet, valamint bűnösségérzést tapasztal, ami elvezet oda, hogy súlyos büntetést érdemel, és végül halálbüntetést szab ki magára. Ezzel megjelent a harmadik dimenzió is, a meghalás vágya is. E három vágy közül a kísérlet előtt az utolsót verbalizálják leggyakrabban az elkövetők. A kísérlet után egy jelentős részük viszont ezt cáfolja. Menninger szerint utóbbiak képessége a valóság elviselésére gyengén fejlett, mintha csak elhítenék magukkal, hogy meg tudnák magukat ölni, hogy átéljék a szenvedést, de úgy teszik, hogy mégse haljanak meg. Meninger úgy látja, hogy ez a halálösztön tudatos realizálása volna¹⁶.

Követőik (Otto Fenichle, Stuart Ash és Herbert Hendin) az alapelveket tárgykapcsolati irányban fejlesztik tovább. Azt hangsúlyozzák, hogy az öngyilkosság nem pusztán a frusztráló személy iránti agresszió kifejezését teszi lehetővé, de egyúttal lehetőség arra is, hogy vele a halál után összeolvadjanak, egyesüljenek, újraegyesüljenek. Melanie Klein megfogalmazásában²³ az öngyilkosság nem pusztán a rossz (frusztráló/elutasító) tárgy szimbolikus megölése, hanem egyúttal a szeretett tárggyal való kapcsolat megőrzésének lehetősége is.

A szelf-pszichológia a frusztráló (introjektált) tárggyal való kapcsolatban a szelf oldalra fókuszál. Donald W. Winnicott²⁴ szerint az öngyilkos személy szelf-rendszerének fejletlensége a meghatározó. Az ún. Igazi Szelf éretlen, csak gyengén tudatosuló, valódi szükségleteit a személy alig érzékeli, helyette

²³ Klein M: A contribution to the psychogenesis of manic-depressive stages. In: M. Klein (ed.) *Contributions to Psychoanalysis 1921–1945*. London, Hogarth Press, 1934. 228–310.

²⁴ Winnicott DW: *The Maturation Process and the Facilitating Environment*. New York, NY, International Universities Press, 1965.

a mások introjektált értékeiből és elképzeléseiből konstruálódó ún. Hamis Szelf a domináns. Szintén a Hamis Szelf az, aki az öngyilkosságot kezdeményezi, és befolyásolja az önpusztító késztetéseket. És bár az öngyilkosság igazi jelentése a Hamis Szelf elpusztítása lenne, ami az Igazi Szelf érdekét szolgálhatná, ám az utóbbi ismeretétől elkülönített személy nem fektethet be eleget valódi énjébe ahhoz, hogy az képes legyen megvédeni magát a teljes öndestrukciótól. Heinz Kohut rávilágít²⁵, hogy a szelf-érzékelés szegényességét az okozza, hogy a fejlődés során az egyén nárcisztikus szükségletei nem lettek megfelelően kielégítve. Így a későbbiekben, amikor mások nem elégítik ki a szelf-érzet szempontjából létfontosságú nárcisztikus szükségleteit, az egyén ezt súlyos veszteségként, az én-integritás felbomlásával fenyegető, erősen tolerálhatatlan szorongással éli meg. Ebből a kitörést a halál kontrollálásának grandiózus élményével kísért öngyilkosság jelentheti (lásd Huprich²⁰). Otto Kernberg ezt azzal egészíti ki²⁶, hogy az önbecsülés integritásának fenyegetettsége identitás diffúziót eredményez, ami különösen pszichopatólogiai körállapotokban, borderline személyiségzavarban, szkizofréniában, vagy dühöngőknél fordul elő.

A szelf-fejlődés zavarainak szerepét az ego-pszichológia mélyíti tovább. Anna Freud²⁷ serdülők öngyilkos viselkedései során figyelte meg, hogy a korai erős testi fájdalmak (pl. cukorbeteg gyerekeknél) vegyes érzésekhez vezethetnek saját testükkel kapcsolatban. A test egészségesen a libidinális öröмок lényegi forrása, ezért megtanuljuk gondozni és óvni. Náluk azonban vegyes élmények forrása lesz, így a vele kapcsolatos érzéseik ambivalensé válhatnak, ami a belső megnyugtató tárgyak hiányosságához vezet. Az én öngondozás, öngondoskodás nélkülivé, így vigasztalhatatlanná válik, ami fogékonnyá teszi depresszióra. Ehhez társul az internalizált nem-óvó tárgyak perzekutoros hajlama, ami a vigasztalhatatlan szelfet rossznak és büntetést érdemlőnek állítja be. Összhangban Anna Freud elemzéseivel, Robert King és Alan Apter öngyilkos serdülőknél 3 általános jellegzetességet figyelt meg²⁸. Először is, szüleiktől túl sok kritikát kapnak, az empátia és a törődés hiányát tapasztalják, emiatt egy részük tolerálhatatlan vágyaik és impulzusaik miatt saját testét kezdi gyűlölni. Másodsorban nincs elegendő kapacitásuk maguk megnyugtatóására, fájdalmas érzések elviselésére, az öngondozás hiánya pedig depresszióra való

²⁵ Kohut H: *The Restoration of the Self*. New York, NY. International Universities Press, 1977.

²⁶ Kernberg OF: *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*. New York, NY. Aronson, 1975.

²⁷ Freud A: Comments on aggression. *Int J Psychoanal*. 1972. 53. 162–172.

²⁸ King R, Apter A: Psychoanalytic perspectives on adolescent suicide. *Psychoanalytic Study of the Child*, 1996. 51. 491–511.

hajlammal társul. Harmadsorban szuperegojuk durva, az ént bünteti amiatt, hogy nem éri el az álmait, a céljait. Ez fogékonyra teszi őket szuicid impulzusok iránt – a halál az erősen vágyott célok el nem érésének következményeként jelenik meg.

Az irodalom áttekintésével Herbert Hendin foglalja össze az öngyilkosság pszichodinamikus tényezőit – elsősorban az adolescens és fiatal felnőttek vonatkozásában²⁹. Úgy tűnik, bizonyos korai élményeknek, egyes affektív és kognitív faktoroknak van meghatározó szerepe. Az affektív tényezők között kiemelkedik a reménytelenség, a kétségbeesés, a büntület és a düh. A reménytelenség eredménye a kétségbeesés, ami itt úgy koncipiálódik, hogy az élet csak akkor lehet jobb, ha a helyzetben jelentős változás áll be. A kognitív tényezők között tudatos és tudattalan tartalmi elemek egyaránt munkálkodnak. Az elkövetők gyakran az elvesztett tárggyal való újraegyesülés eszközeként tekintenek az öngyilkosságra, míg a másik oldalról az elhagyó személy megtorlása, a megsértő személy megbosszulása is megjelenik a gondolatokban. Jelentős tartalmak még a bűnhődés, a vezeklés vagy az önbüntetés szükségessége. A korai élményeknek szintén meghatározó szerepük van. A gondoskodó nevelő hiánya (szülők öngyilkosság vagy egyéb okból bekövetkező elhalálása, abúzusok vagy elhanyagolás okán) azt eredményezi, hogy a személy nem tudja elsajátítani, hogyan kell másokkal kölcsönösen gondoskodó kapcsolatot kialakítani. Ennek következtében a személy későbbi életszakaszokban észlelt veszteség esetén fokozott nárcisztikus sérülést szenved el, ami elhagyatottság érzéssel és a dezintegrálódás fenyegetésével társul. A gondozók részéről jelentkező korai frusztráció a szelf-reprezentáció hasadásához vezethet, a személy magát rosszként, büntetést érdemlőként reprezentálja, ami veszélyes, impulzív, önpusztító viselkedésre ösztönözheti²⁹.

A PSZICHODINAMIKUS ELMÉLETEK EMPIRIKUS MEGERŐSÍTÉSEI

Leenaars és Balance búcsúlevelek elemzésével arra a következtetésre jutottak³⁰, hogy az eredmények Sigmund Freud elméletét támasztják alá. Öngyilkosságkor egyrészt valaki másra irányuló, ellenséges, gyilkos indulat fordul önmaga felé, másrészt a gyűlölt személy introjektált, vele való azonosulás valósul meg a pszichében. Egy másik beszámolójukban elkülönítették a az

²⁹ Hendin H: Psychodynamics of suicide, with particular reference to the young. *Am J Psychiatry*. 1991. 148. 1150–1157.

³⁰ Leenaars AA, Balance WDG: A predictive approach to Freud's formulations regarding suicide. *Suicide and Life Threatening Behavior*. 1984. 14. 275–283.

idősebb és a fiatalabb (25 év alatti) elkövetőket³¹. Azt találták, hogy a jelentős személyek elvesztése fontos precipitáló tényező, mindkét csoportban előfordul, míg a freudi modell működése inkább a fiatalokra jellemző. Utóbbiak körében kifejezettebb volt a bűnösségérzés, önmaguk korlátozó kezelése, és hogy azért kellett megölniük magukat, mert nem érdemelték jobbat.

Apter és munkatársai az elhárító mechanizmusok működését vizsgálták öngyilkossági kísérletet elkövető bentfekvő betegek körében³². Az áttolás közös elhárító mechanizmusnak tűnik a violens és az öngyilkossági viselkedésre való kockázattal kapcsolatban. Az elfojtás az agresszív impulzusok befelé irányítására utalhat, míg a tagadás a kifelé fordításra. Azaz, az öngyilkossági kockázatot az áttolás és az elfojtás együttes működése megnövelheti. Az önbeszámoló alapján jelzett fokozott öngyilkossági kockázat esetén emellett az infantilis reagáló készség, és a frusztráció másokra irányítása volt megfigyelhető.

A harmadik vizsgálatsorozatot az atlantai Emory Egyetemen végezték, ahol 4 kritikus pszichodinamikus tényező meglétét elemezték öngyilkossági kísérletet elkövetők között. Feltételezték, hogy közöttük magasabb lesz a szelfre irányuló agresszió szintje, anamnézisükben jelentősebb veszteségélmények találhatók, az ego-működés zavarát tükrözve védekező mechanizmusaik kevésbé adaptívak, tárgyrepresentációik pedig kórosak, primitívebbek - szintén bentfekvő pszichiátriai betegek vegyes csoportjához viszonyítva. Egy előzetes vizsgálatot³³ követő fő vizsgálat³⁴ alapvetően a tárgykapcsolati hipotéziseket tudta megerősíteni. Az öngyilkossági kísérletet elkövetőknél a veszteségélményeknek egy sajátos ötvöződését találták, gyakoribb gyermekkori veszteségek és aktuális felnőttkori veszteség együttállását. Emellett tárgykapcsolataikban az negatív érzelmek magasabb szintje, fejletlenebb szeparáció és individuáció, ugyanakkor mások iránt szegényesebb érzelmi befektetés volt kimutatható, és a mások reprezentációja kevésbé volt összetett. Kapcsolódó vizsgálatukban³⁵ hasonló eredményeket kaptak alacsony szociális státuszú afroamerikai nők körében. Ezek alapján – a vizsgálat korlátain belül – statisztikai módszerrel egy mediációs modellt tudtak kialakítani: a gyermekkori abúzus és

³¹ Leenaars AA, Balance WDG: A predictive approach to suicide notes of young and old people from Freud's formulations with regard to suicide. *J Clin Psychol.* 1984. 40. 1362–1364.

³² Apter A, Plutchik R, Sevy S, et al.: Defense mechanisms in risk of suicide and risk of violence. *Am J Psychiatry.* 1989. 146. 1027–1031.

³³ Chance SE, Reviere SL, Rogers JH, et al.: An empirical study of the psychodynamics of suicide: A preliminary report. *Depression.* 1996. 4. 89–91.

³⁴ Kaslow NJ, Reviere SL, Chance SE, et al.: An empirical study of the psychodynamics of suicide. *J Am Psychoanal Assoc.* 1998. 46. 777–796.

³⁵ Twomey HB, Kaslow NJ, Croft S: Childhood maltreatment, object relations, and suicidal behavior in women. *Psychoanal Psychol.* 2000. 17. 313–335.

elhanyagolás és felnőttkori szuicid kísérlet közötti kapcsolatot a tárgykapcsolatok mediálják, méghozzá a legtöbb vizsgált kapcsolati dimenzióknak (elidegenedésnek, bizonytalan kötődésnek, egocentrikuságnak, szociális inkompetenciának) lehet moduláló szerepe.

KLINIKAI VISELKEDÉSES KONSTRUKTUMOK

Az öngyilkosságot és kísérletet elkövetők több, mint 90%-ának (!) pszichiátriai betegsége volt, az összes öngyilkosság 60%-a kedélybetegséggel kapcsolatban fordul elő^{36,37}.

A pszichiátriai kórállapotok viselkedéses és szubjektív élményvilága a genetikai bázisra épülő oksági láncolatban túlságosan sok rendszer szerveződési szint után következik ahhoz, hogy könnyen világos összefüggéseket lehessen közöttük találni. A megfelelő kezeléshez mégis ennek a kapcsolatrendszernek a feltárására van szükség, amiben hasznos segítség lehet, ha köztes konstruktmokat határozzunk meg, és ezeknek térképezzük fel egyik irányból a fenomenológiai, másfelől az etiológiai összefüggéseit. Ezeket a köztes alkotókat endofenotípusoknak nevezzük, melyek mérhető komponensek a disztális genotípus és a betegség közötti kóroki láncolatba³⁸. Ezek jellegzetes kóros neurofiziológiai, biokémiai, endokrinológiai, neuroanatómiai, kognitív és neuropszichológiai eltérések, melyek gyakran társulnak pszichiátriai betegségekhez³⁸, kevésbé összetettek, mint maguk a betegségek, de ezek is többkomponensűek lehetnek. Az öngyilkossági viselkedés esetében a klinikai tünetek szintjén intermedier fenotípusnak tarthatók az impulzivitás és az agresszió, valamint a neuroticizmus, a pesszimizmus és a reménytelenség³⁹.

A reménytelenség-pesszimizmus-neuroticizmus konstruktum bizonyos mértékben kapcsolódó elemei közül a neuroticizmus negatív érzelmekkel kapcsolódó személyiségvonás^{40,41}, mely a szuicid magatartás iránt sérülékenységi

³⁶ Beautrais AL, Joyce PR, Mulder RT, et al.: Prevalence and comorbidity of mental disorders in persons making serious suicide attempts: A case-control study. *Am J Psychiatry*. 1996. 153. 1009–1014.

³⁷ Shaffer D, Gould MS, Fisher P, et al.: Psychiatric diagnosis in child and adolescent suicide. *Arch Gen Psychiatry*. 1996. 53. 339–348.

³⁸ Gottesman II, Gould TD: The endophenotype concept in psychiatry: Etymology and strategic intentions. *Am J Psychiatry*. 2003. 160. 636–645.

³⁹ Baud P: Personality traits as intermediary phenotypes in suicidal behavior: *Genetic issues*. *Am J Med Genet C Sem Med Genet*. 2005. 133. 34–42.

⁴⁰ Costa PT Jr, McCrae RR: Influence of extraversion and neuroticism on subjective well-being: Happy and unhappy people. *J Pers Soc Psychol*. 1980. 38. 668–678.

⁴¹ Larsen RJ, Ketelaar T: Personality and susceptibility to positive and negative emotional states. *J Pers Soc Psychol*. 1991. 61. 132–140.

tényezőnek bizonyul^{42,43}. Az öngyilkossági kísérletet elkövetők betegtársaikhoz képest pesszimistábbak, ami abban érhető tetten, hogy bekövetkezett betegség vagy szociális csapás utáni továbbéléshez kevesebb érzékelt okot és értelmet találnak, depressziójukat és reménytelenségüket súlyosabbnak ítélik, és több öngyilkos gondolatuk van továbbra is⁴⁴. Pollock és Williams⁴⁵ vetették fel, hogy a szuicid viselkedés inkább a reménytelenséggel van összefüggésben, sem mint magával a depresszió súlyosságával. A reménytelenség szkizofrén betegek között végzett vizsgálat során is a szuicidalitás fő előjelző tényezőjének, prediktorának bizonyult⁴⁶. Idős betegek között a depresszió gyógyulását követően is észlelhető reménytelenség együtt járt a korábbi öngyilkos viselkedéssel, továbbá a jövőbeni kísérletek és befejezett öngyilkosságok előrejelzőjének bizonyult⁴⁷.

Az öngyilkossági magatartás személyiségi adottságainak kutatásában kiemelkedik az indulatosság és erőszakosság vonásainak moduláló szerepe. Az agresszivitás és impulzivitás párosát személyiségvonásként vagy kognitív stílusként definiálják, melyre a késztetésekre és az ingerekre adott gyors, gátolatlan választevékenység jellemző⁴⁸. Az öngyilkos viselkedés, valamint az agresszió és az impulzivitás közötti kapcsolat diagnózisokon átívelően is jól dokumentált a kutatásban és a klinikumban egyaránt^{49,50,51,52,53,54}. Úgy

⁴² Duggan C, Sham P, Lee A, et al.: Neuroticism: A vulnerability marker for depression evidence from a family study. *J Aff Disord.* 1995. 35. 139–143.

⁴³ Roy A: Family history of suicide and neuroticism: a preliminary study. *Psychiatry Res.* 2002. 110. 87–90.

⁴⁴ Oquendo MA, Galfalvy H, Russo S, et al.: Prospective study of clinical predictors of suicidal acts after a major depressive episode in patients with major depressive disorder or bipolar disorder. *Am J Psychiatry.* 2004. 161. 1433–1441.

⁴⁵ Pollock LR, Williams JM: Problem-solving in suicide attempters. *Psychol Med.* 2004. 34. 163–167.

⁴⁶ Kim CH, Jayathilake K, Meltzer HY: Hopelessness, neurocognitive function, and insight in schizophrenia: Relationship to suicidal behavior. *Schizophr Res.* 2003. 60. 71–80.

⁴⁷ Rifai AH, George CJ, Stack JA, et al.: Hopelessness in suicide attempters after acute treatment of major depression in late life. *Am J Psychiatry.* 1994. 151. 1687–1690.

⁴⁸ Brodsky BS, Oquendo M, Ellis SP, et al.: The relationship of childhood abuse to impulsivity and suicidal behavior in adults with major depression. *Am J Psychiatry.* 2001. 158. 1871–1877.

⁴⁹ Brent DA: Depression and suicide in children and adolescents. *Pediatr Rev.* 1993. 14. 380–388.

⁵⁰ Critchfield KL, Levy KN, Clarkin JF: The relationship between impulsivity, aggression, and impulsive-aggression in borderline personality disorder: An empirical analysis of self-report measures. *J Personal Disord.* 2004. 18. 555–570.

tűnik, hogy ez a kapcsolat fiatalokban kifejezettebb, és jelentősége korral csökken⁵⁵. Az ezzel kapcsolatos empirikus kutatásokban azonban az egyértelmű következtetések levonását lehetővé tevő áttekinthetőséget jelentősen zavaró kavardást okoz az adott személyiségvonásokkal kapcsolatos nagyfokú fogalmi tisztázatlanság. Vannak tanulmányok, melyek vegyítik az agresszivitás, hosztilitás és impulzivitás fogalmait, egymással felcserélhetően használják őket, és impulzív agresszióról beszélnek^{55,56}. Mások az irritabilitás kifejezést részesítik előnyben, azt gondolva, hogy ez az a jelenség vagy mérték, ami a reaktív agressziót a legjobban kifejezi^{57,58}. Egyes szerzők szerint az agresszió és az impulzivitás két elkülönült, látens dimenziót alkot^{50,59}, míg mások szerint e konstruktumok között az átfedés univerzális, és oly robusztus, hogy egységes fenotípusként kellene tekinteni rájuk^{7,60,61}. A zavart az okozza, hogy a hosztilitás, vagy ellenségesség egy kedélyállapot, az agresszív

-
- ⁵¹ Dumais A, Lesage AD, Phil M, et al.: Risk factors for suicide completion in major depression: A case-control study of impulsive and aggressive behaviors in men. *Am J Psychiatry*. 2005. 162. 2116–2225.
- ⁵² Carballo JJ, Oquendo MA, Giner L, et al.: Impulsive aggressive traits and suicidal adolescents and young adults with alcoholism. *Int J Adolesc Med Health*. 2006. 18. 9–15.
- ⁵³ Zalsman G, Braun M, Arendt M, et al.: A comparison of medical lethality of suicide attempts in bipolar and major depressive disorders. *Bipol Disord*. 2006. 8(5 pt2) 558–565.
- ⁵⁴ Renaud J, Berlim MT, McGirr A, et al.: Current psychiatric morbidity, aggression/impulsivity, and personality dimensions in child and adolescent suicide: A case-control study. *J Aff Disord*. 2008. 105. 221–228.
- ⁵⁵ McGirr A, Renaud J, Bureau A, et al.: Impulsive aggressive behaviors and completed suicide across the life cycle: A predisposition for younger age of suicide. *Psychol Med*. 2008. 38. 407–417.
- ⁵⁶ McGirr A, Alda M, Seguin M, et al.: Familial aggregation of suicide explained by cluster B traits: A three-group family study of suicide controlling for major depressive disorder. *Am J Psychiatry*. 2009. 166. 1124–1134.
- ⁵⁷ Conner KR, Meldrum S, Wiczorek WF, et al.: The association of irritability and impulsivity with suicidal ideation among 15- to 20-year old males. *Suicide and Life-Threatening Behavior*. 2004. 34. 363–374.
- ⁵⁸ Stringaris A, Cohen P, Pine DS, et al.: Adult outcomes of youth irritability: A 20-year prospective community-based study. *Am J Psychiatry*. 2009. 166. 1048–1054.
- ⁵⁹ Loney J, Kramer J, Milich RS: The hyperactive child grows up: Predictors of symptoms, delinquency, and achievement at follow-up. In: KD Gadow, J Loney (Eds.), *Psychological Aspects of Drug Treatment for Hyperactivity*. Boulder, CO: Westview Press. 1981. 381–415.
- ⁶⁰ Mann JJ, Waternaux C, Haas GL, et al.: Toward a clinical model of suicidal behavior in psychiatric patients. *Am J Psychiatry*. 1999. 156. 181–189.
- ⁶¹ Seroczynski AD, Bergman CS, Coccaro EF: Etiology of the impulsivity/aggression relationship: Genes or environment? *Psychiatry Res*. 1999. 86. 41–57.

tettek lehetnek impulzívák, de előretervezettek is, az impulzivitás pedig, mint személyiségvonás alutervezett, inadekvát viselkedéseket eredményez, melyek lehetnek agresszívák, vagy egyáltalán nem azok⁵⁵. Az agresszivitás és az impulzivitás az öngyilkossági magatartás szempontjából manapság ugyanazon alapvető predispozíció, vagy klinikai endofenotípus különböző megnyilvánulásainak tekinthetők. Egyik sem szükséges, sem nem elégséges feltétele a másinak, nem zárják ki egymást, legcélszerűbben egy egységes impulzív-agresszív öngyilkossági diatézis részeként kezelik őket⁶².

NEUROBIOLÓGIAI VONATKOZÁSOK

Az agresszió, különösen a reaktív, impulzív agresszió lényeges (44-72%) öröklődést mutat^{61, 63, 64, 65}. A hajlamot környezeti interakciók hozhatják mozgásba. A környezeti tényezők közül a gyermek- és serdülőkorban elszennvedett vagy megfigyelt agresszióknak, továbbá különféle káros társadalmi-gazdasági és kulturális tényezőknek van szerepe^{66, 67, 68}, melyek iránt a biológiailag hajlamosítottak a különösen érzékenyek⁶⁹. A többek között az indulati szabályozásban is meghatározó szerepet játszó idegi ingerületvivő anyagok, a szerotonin, noradrenalin és dopamin bontásában szerepet játszó MAO-A (monoamino-oxidáz A típusú) enzim, és a szerotonin kibocsátó sejtbe történő visszavételét végző ún. szerotonin-transzporter fehérje génjei a

⁶² McGirr A, Paris J, Lesage A, et al.: Risk factors for suicide completion in borderline personality disorder: A case-control study of cluster B comorbidity and impulsive aggression. *J Clin Psychiatry*, 2007. 68. 21–729.

⁶³ Coccaro EF, Bergeman CS, Kavoussi RJ, et al.: Heritability of aggression and irritability: a twin study of the Buss-Durkee aggression scales in adult male subjects. *Biol Psychiatry*, 1997. 41. 273–284.

⁶⁴ Miles DR, Carey G: Genetic and environmental architecture of human aggression. *J Pers Soc Psychol*, 1997. 72. 207–217.

⁶⁵ Coccaro, EF, Siever, LJ: The neuropsychopharmacology of personality disorders, in Psychopharmacology: The Fourth Generation of Progress. In: FE Bloom, DJ Kupfer (Eds.): *Psychopharmacology*. New York, Raven Press, 1995. 1567–1579.

⁶⁶ Deater-Deckard K, Dodge KA, Bates JE, et al.: Multiple risk factors in the development of externalizing behavior problems: group and individual differences. *Dev Psychopathol*, 1998. 10. 469–493.

⁶⁷ Fergusson DM, Lynskey MT: Physical punishment/maltreatment during childhood and adjustment in young adulthood. *Child Abuse Negl*, 1997. 21. 617–630.

⁶⁸ Fergusson DM, Horwood J, Lynskey MT: Childhood sexual abuse and psychiatric disorder in young adulthood, II: psychiatric outcomes of childhood sexual abuse. *J Am Child Adolesc Psychiatry*, 1996. 34. 1365–1374.

⁶⁹ Marks DJ, Miller SR, Schulz KP, et al.: The interaction of psychosocial adversity and biological risk in childhood aggression. *Psychiatry Res*, 2007. 151. 221–230.

gyermekkori bántalmazásokkal és traumatizációval interakcióban hajlamosítanak erőszakos viselkedésre^{70,71,72}.

Agresszió akkor bontakozik ki, ha a haragot provokáló ingerre adott, a limbikus rendszer által mediált késztetés prefrontális korlátozása elégtelen. A limbikus rendszer részét képező, az érzelmi reakciók feldolgozásában és tárolásában jelentős szerepet játszó szürkeállományi mag, az amygdala túlfokozott reaktivitása a prefrontális szabályozás elégtelenségével együtt képezi a hajlamosítottág patofiziológiai hátterét. Ugyanígy, a prefrontális gátlást facilitáló szerotonin aktivitás hatástalansága (például bizonyos receptorainak sajátos fejlődési egyensúlytalanságai révén: 2A > 2C aktivitás⁷³), vagy a kéreg alatti reaktivitást csökkenteni képes GABAerg (gamma-amino-vajsav) mechanizmusok elégtelensége szintén elősegíthetik az agresszív magatartás megjelenését. Magasabb noradrenalin koncentráció magasabb agresszivitással járhat együtt, míg alacsony koncentrációja véd a gyermekkori abúzust átélt férfiaknál a felnőttkori agresszív viselkedés és impulzivitás kifejlődésével szemben^{74,74}. A leginkább a szülést megindító perifériás hatásáról ismert, de központi idegrendszeren belüli hatásainak köszönhetően a társas bizalom és kötődések kialakulásában is meghatározó szerepet játszó, a félelemérzetet enyhítő és stresszoldó hatású oxitocin aktivitásának csökkenése is hozzájárulhat az agresszió indukálódásához⁷⁵.

A szerotonin rendszer alulműködése nem csak az impulzivitásban és az agresszióban játszik szerepet, hanem az öngyilkossági viselkedés önmaga felé forduló agressziójában is. Sőt, az öngyilkosságra hajlamosító kognitív tényezőket is befolyásolhatja. Kiemelten vizsgált a reménytelenség érzése, melynek

⁷⁰ Reif A, Rosler M, Freitag CM, et al.: Nature and nurture predispose to violent behavior: serotonergic genes and adverse childhood environment. *Neuropsychopharmacology*. 2007. 32. 2375–2383.

⁷¹ Caspi A, McClay J, Moffitt TE, et al.: Role of genotype in the cycle of violence in maltreated children. *Science*, 2002. 297. 851–854.

⁷² Kim-Cohen J, Caspi A, Taylor A, et al.: MAOA, maltreatment, and gene-environment interaction predicting children's mental health: new evidence and a meta-analysis. *Mol Psychiatry*. 2006. 1. 903–913.

⁷³ Winstanley CA: 5-HT_{2A} and 5-HT_{2C} receptor antagonists have opposing effects on a measure of impulsivity: interactions with global 5-HT depletion. *Psychopharmacology* (Berl). 2004. 176. 376–385.

⁷⁴ Huang YY, Cate SP, Battistuzzi C, et al.: An association between a functional polymorphism in the monoamine oxidase a gene promoter, impulsive traits and early abuse experiences. *Neuropsychopharmacology*, 2004. 29. 1498–1505.

⁷⁵ Ragnauth AK, Devidze N, Moy V, et al.: Female oxytocin gene-knockout mice, in semi-natural environment, display exaggerated aggressive behavior. *Genes Brain Behav*, 2005. 4. 229–239.

kialakulását modulálhatja a szerotonerg diszfunkció^{76,77}. Számos vizsgálat figyelt meg kapcsolatot a noradrenerg diszfunkció és a szuicid magatartás között is^{78,79}. Emellett a humán reménytelenséggel kapcsolatba hozható tanult tehetetlenségi reakció állatkísérletes változatában kapcsolatot találtak a tehetetlenség kifejlődése és a noradrenerg működészavar között⁸⁰. Az öngyilkossági viselkedés összefügghet továbbá a fiziológiai stressz-válasz szabályozásának kórosságával is. A vizsgálatok egy része kapcsolatot talált a stressz-választ koordináló hipotalamusz-hipofízis-mellékvesekéreg rendszer hiperaktivitása és az öngyilkossági viselkedés között^{1,81,82}.

AZ ÖNGYILKOS MAGATARTÁS MAGYARÁZÓ MODELLJE

Az öngyilkossági viselkedéssel kapcsolatos tényezőket a Carballo és munkatársai⁸³ által kialakított magyarázati modellbe építve lehet logikusan együtt láttatni. A szerzők különválasztják a fejlődési vonatkozásokat, a genetikai és fejlődési faktorokat, mint lehetséges oksági tényezőket, valamint az endofenotípusos markereket, ezen belül a neuroendokrin, a neurokémiai és a klinikai markereket, mint köztes fenotípusos konstruktumokat az öngyilkossági magatartáshoz vezető oksági kapcsolatban⁸³. Ezt a logikai felépítést követve gyűjtjük össze az öngyilkossági viselkedés dolgozatunkban fentebb részletesen tárgyalt összetevőit. Ezekre az elemekre csupán, mint lehetséges összetevőkre tekintünk, sem nem szükséges, és nem is elégséges

⁷⁶ Meyer JH, McMain S, Kennedy SH, et al.: Dysfunctional attitudes and 5-HT₂ receptors during depression and self-harm. *Am J Psychiatry*. 2003. 160. 90–99.

⁷⁷ Bhagwagar Z, Hinz R, Taylor M, et al.: Increased 5-HT(2A) receptor binding in euthymic, medication free patients recovered from depression: a positron emission study with [(11)C]MDL 100,907. *Am J Psychiatry*. 2006. 163. 1580–1587.

⁷⁸ Arango V, Ernsberger P, Sved AF, et al.: Quantitative autoradiography of alpha 1- and alpha 2- adrenergic receptors in the cerebral cortex of controls and suicide victims. *Brain Research*. 1993. 630. 271–282.

⁷⁹ De Lucas V, Tharmalingam S, Sicard T, et al.: Gene-gene interaction between MAOA and COMT in suicidal behavior. *Neurosci Lett*. 2005. 383. 151–154

⁸⁰ Henn FA, Vollmayr B: Stress models of depression: Forming genetically vulnerable strains. *Neurosci Biobehav Rev*. 2005. 29. 799–804.

⁸¹ Brown RP, Stoll PM, Stokes PE, et al.: Adrenocortical hyperactivity in depression: Effects of agitation, delusions, melancholia, and other illness variables. *Psychiatry Res*. 1988. 23. 167–178.

⁸² Coryell W, Schlesser M: The dexamethasone suppression test and suicide prediction. *Am J Psychiatry*. 2001. 158. 748–753.

⁸³ Carballo JJ, Akamnonu CP, Oquendo MA: Neurobiology of suicidal behavior. An integration of biological and clinical findings. *Arch Suicide Res*. 2008. 12. 93–110.

ezek mindegyikének együttállása az öngyilkossági magatartáshoz. Ez idáig ezeket a faktorokat sikerült a tudománynak feltárnia – és egyéb más ismert és ismeretlen tényezők mellett minél több kialakul ezekből egy adott személyben, az annál kiszolgáltatottabbnak tűnik az önpusztító, önvesztő viselkedés iránt.

A fejlődési tényezők, mint esetleges oksági összetevők között találhatjuk a genetikai hajlamosítotttságot, valamint a gyermekkori traumatizációt. A genetikai összetevők kutatása a meghatározó neurokémiai összetevők, a szerotonin, a noradrenalin és a dopamin agyi hírvivő anyagok receptorai és a metabolizmusukban szerepet játszó fehérjék meghatározó genetikai alapjainak sajátosságaiban talált eltéréseket – különösen a meghatározó korai környezeti stresszekkel való interakció kapcsolatában. A korai stresszek itt a gyermekkori traumatizációt, a korai veszteségélményeket, valamint a bántalmazást és az elhanyagolást jelentik.

A fejlődési traumatizáció pszichológiai következménye nárcisztikus sérülés, valamint a szelf-reprezentáció hasadása lehet, utóbbi egy rossz szelf-reprezentáns kialakulását eredményezheti, ami a későbbi önbüntetésnek kínál tárgyat. Ezen a traumatizált talajon a későbbi fejlődés során tárgy-kapcsolati negativitások bontakozhatnak ki, ami szimplább tárgy-reprezentációban, szegényes individuációban, ego-centrikusságban és bizonytalan kötődésben nyilvánulhat meg, melyek szintén esendővé és védtelenné teszik a személyt az önbüntetés iránt. Emellett a pszichológiai elhárító mechanizmusok dezadaptivitása is kifejlődhet – az áttolás és elfojtás együttes jelenléte meghatározó lehet az öngyilkosság szempontjából.

A genetikai tényezők és korai környezeti sérülések epigenetikus interakciója a biológiai rendszer fejlődését is torzítják. Kialakulhat neurokémiai szinten a szerotonin aktivitás elégtelensége, a noradrenerg és dopaminerg aktivitás fokozódása, a neuroendokrin szabályozásban pedig a stressz választ szabályozó hipotalamusz-hipofízis-mellékvesekéreg rendszer hiperaktivitása.

Ezek a biológiai zavarok meglévő egyéb egyedi genetikai hajlamosítotttság mellett hozzájárulhatnak pszichiátriai betegségek, főként kedélyzavarok kialakulásához. De az öngyilkos magatartás szempontjából még fontosabb, hogy speciális, a különböző betegségek határain áthúzódó klinikai viselkedéses konstruktumok kifejlődéséhez is, amiben szerepe van a párhuzamosan bontakozó tárgykapcsolati negativitásoknak és a kórosan fejlődő elhárító mechanizmusoknak is. A két klinikai endofenotípus egyike a reménytelenség, pesszimizmus és neuroticizmus konglomerátuma, a másik pedig az agresszió és impulzivitás együttese.

Ez a fejlődési, személyiségi, biológiai és klinikai sérülékenység találkozik egy aktuális sérüléssel, ami gyakran egy jelentős személy – korai traumati-

zációt is felidéző – elvesztése, vagy a részéről érkező visszautasítás lehet. Ez a nárcisztikus sérülés mobilizálhatja a klinikai fenotípusra jellemző affektív tényezőket, a reménytelenség, kétségbeesés, a bűntudat és a düh érzéseit, valamint a kognitív komponenseket, a bosszúállás, a vezeklés és az újraegyesülés szükségleteit, melyek az áttolás és elfojtás elhárító mechanizmusaival a tárgykapcsolati negativitások mentén az internalizált tárgy és vele a rossz szelf-reprezentáns ellen fordulnak, és az agresszivitás-impulzivitás reakció-módjával az öngyilkossági magatartásban ezek végső megbüntetését idézhetik elő.

ÖSSZEGZÉS – AZ AGRESSZIÓ SZEREPE AZ ÖNGYILKOSSÁG MAGYARÁZATI MODELLJÉBEN

A másokra irányuló szándékos sérelem- vagy sérülésokozó agresszivitás (meglehetősen szoros kapcsolatban az impulzivitással, mint alutervezett, inadekvát viselkedéseket eredményező személyiségvonással) az öngyilkossági viselkedés szempontjából egy viselkedéses köztes tényezőnek, klinikai endofenotípusnak tekinthető. Kialakulásában sajátos fejlődési tényezők játszanak szerepet, bizonyos genetikai tényezők és korai traumatizációt jelentő fájdalmas tapasztalatok és torzuló neurobiológiai folyamatok együtthatásaként. Az öngyilkossági magatartásban lehetővé teszi, hogy a gyakran korai traumatizációt elszenvedett és sajátos kóros tárgykapcsolati és pszichológiai fejlődésen átment személy egy aktuális (gyakran nárcisztikus) sérülés kapcsán képes legyen magát (magában az introjektált jelentős személyt és a lehasadt, rossz szelf-reprezentást) megbüntetni - önmaga elvesztése árán is.

A SEBÉSZET – AGRESSZIÓ VAGY ALTRUIZMUS? EGY KÍVÜLÁLLÓ SZEMÉVEL

MÁRTON JÁNOS

Az agressziót számos szerző a történelem során pozitív, de legalábbis szükségszerű emberi tulajdonságnak tartotta, amely elősegíti a faj fennmaradását és a természetes kiválasztódást. Ezzel élesen ellentétben áll Stephen Hawking a híres fizikus álláspontja:

„Az az emberi vonás, amin leginkább változtatnék, az agresszió. A barlanglakó ősemberek korában ez előnyt adhatott a túléléshez, a több élelem, életér vagy egy társ megszerzéséhez, akivel utódot lehetett nemzeni, de manapság félő, hogy mindannyiunkat elpusztít.”

Az úr meghódítása viszont megmentheti az emberiséget.

- Frustráció és agresszió
- Frustráció: a cél elérésének akadályozottsága,
- Agresszió: célja a másik szervezet számára kár okozása.
- A frustráció mindig az agresszió valamilyen formájához vezet, de az agresszió mindig a frustráció következménye.
- Frustrációs tolerancia
- Altruisztikus viselkedés, altruizmus

Írásomban azt vizsgálom történeti példák tükrében, hogy az orvostudomány, ezen belül is a sebészet története során hogyan változtak az agresszió különböző formái, hogyan vált az altruista viselkedésmód egyre inkább uralkodóvá. Ez a kis időutazás sokat elárul az egyes korok szakmai képviselőinek hozzáállásáról, céljairól, ethoszáról.

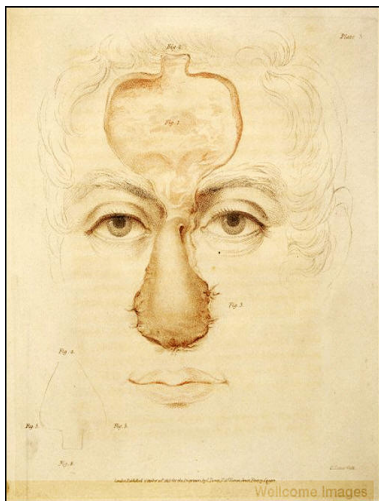


Az inka birodalom idejéből származó koponyalékelés technikája, bár a mai kor embere számára elborzasztónak tűnik, megállapíthatjuk, hogy kivételes precizitással és szabályosan hajtották végre, és a koponyacsontokon észlelhető gyógyulási jelekből következően az illető legalább 6 hónappal túlélte a beavatkozást. Ezzel együtt nehéz a valószínűleg vallási okokból végzett műtétet másnak, mint agressziónak bélyegezni.

Hasonló a helyzet az ún. harcos hangyák esetében is. Ezeket a hangyákat vágott vagy metszett sebek primer zárására használták a következő módon: a hangya csápjával ráharaptattak a sebszélekre, majd potrohukat megcsavarva letépték a test többi részét, így biztosítva a sebzárást. Kis túlzással mondhatjuk, hogy ez volt az első „természetes úton lebomló,” biodegradábilis” varrógép a sebészet történetében, bár ennek az ötletnek a nagyszerűségét a hangyafaj áldozatul esett egyedei valószínűleg vitatnák.



A híres indiai sebész, Susruta nevéhez fűződik a homlokról származó elforgatott bőrlebens segítségével végzett orrpótlás műtéte. Nem tehetünk mást, mint csodálattal adózunk a briliáns technikai felkészültségű sebészeknek, akik mindenféle mikrobiológiai vagy vérellátási ismeret nélkül is eredményesen tudták végezni ezt a beavatkozást. Az orr levágásával bűntették a házasságtörést, szerencsére ez mára már kiment a divatból. (Nem a házasságtörés, hanem az orrlevágás.)



A Római Birodalom idejében élt a korszak egyik legnagyobb hatású orvosa, *Galenus* (i. sz. 129-199) aki eredetileg görög származású volt, de a rómaiak között élt és számos gladiátor sérülését kezelte, valamint megalapozta a háborús sebek kezelését.



A középkor valóban sötét volt, a tudomány csak hajbókolt a régi idők klasszikus tekintélyei előtt, kritikátlanul fogadva azok összes megalapozatlan állítását. Jellemző volt a babonák, hiedelmek, a súlyos járványok elterjedése, az alapvető higiénés ismeretek hiánya. A korszak apokaliptikus jellegét legplasztikusabban *Hieronymus Bosch* festményei, pl. *A hét főbűn* fejezik ki. Igaztalanok lennének a korról, ha nem említenénk meg ugyanakkor az orvosegyetemek létrejöttét, melyek közül az i. sz. 1100-ban alapított Salerno Egyetem volt az első Európában.



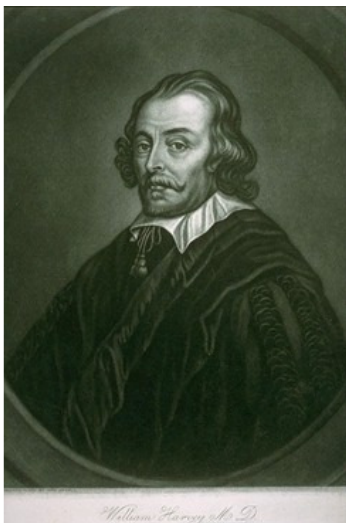
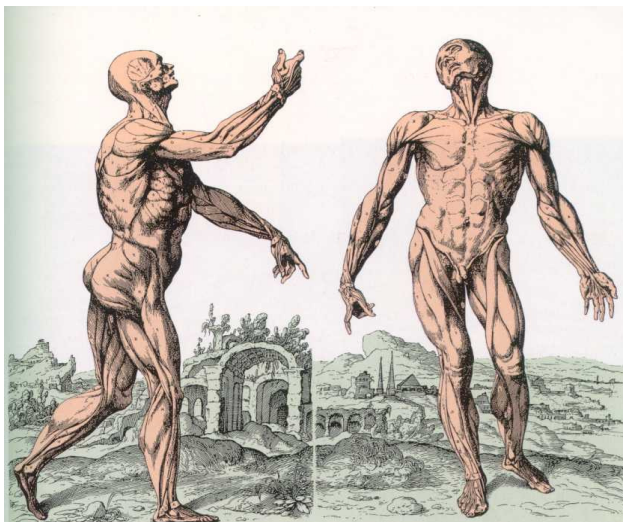
A reneszánsz idejére esik a két szakma az orvos és a borbély-sebész szakma szétválása. Jellemzően a belgyógyász orvosok rendelőikbe elvonulva, mint egy elefántcsonttoronyba húzódva foglalkoztak a tudománnyal, addig a borbély-sebészek kint a csatatereken illetve a járványok sűrűjében igyekeztek segítséget nyújtani lehetőségeikhez és képességeikhez mérten.

A borbély-sebészek műhelyében folyt a vérlebocsátás, a véna sectio, a sebek ellátása, a köpölyözés és a borotválás is.

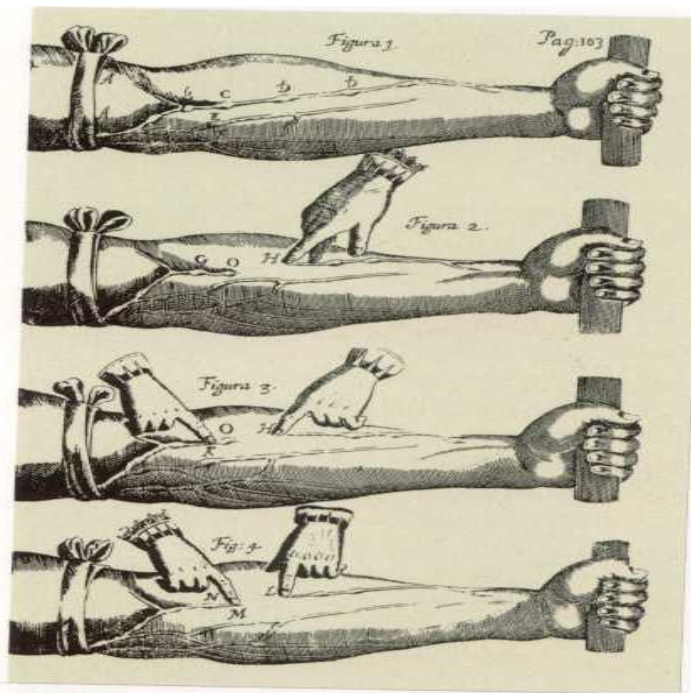


shaving and bloodletting in a barber's parlour. Oil on wood by Tadeáš Šnejdánek, 1775, based on a motif from Johann Amos Comenius's *Orbis sensualium pictus*, 1658. Český Krumlov Castle, Czech Republic.

Az anatómia jelentette a felvilágosodás következő szakaszát, melynek egyik legmarkánsabb képviselője *Vesalius* volt, aki a régen elfelejtett gyakorlatot, a temetőben titokban kiásott holttestek boncolását vezette be újra. Fő műve a „*De humani corporis fabrica libri septem...*” forradalmasította az emberi testről addig vallott nézeteinket és ismereteinket.



A következő mérföldkő a vérkeringés felfedezése volt, melyet zseniálisan egyszerű kísérlettel *William Harvey* írt le 1628-ban.



HARVEY'S ingenious observations and reasoning about the direction of blood flow were described with illustrations like this in his book of 1628.

A mikroszkópok felfedezése nagy lökést adott a mikrobiológia fejlődésének.



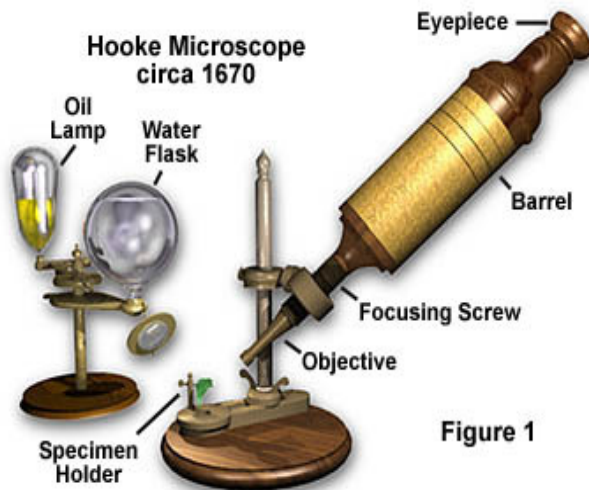


Figure 1

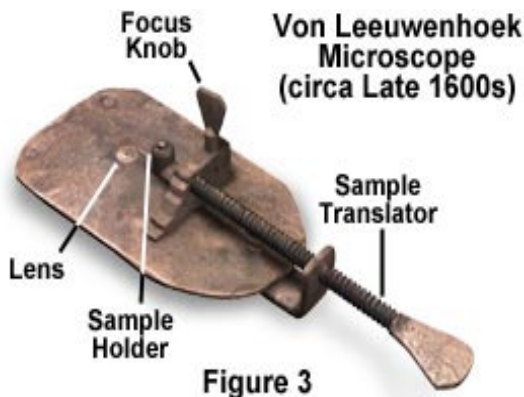


Figure 3

A korszak változatlanul legrettegettebb és legfájdalmasabb műtéte az alsó végtagi amputatio volt, melyre leggyakrabban háborús sérülés, ritkábban fertőzés miatt került sor. A műtét mortalitása az 50 %-ot meghaladta, nyugodtan mondhatjuk, hogy a véletlen, illetve a vakszerencse szabta meg azt, hogy ki élte túl ezt a beavatkozást.



Az alábbi festményen az az aktus látható, melynek során VIII. Henrik lehetővé teszi a Royal College of Surgeon tagjai számára, hogy egy évben összesen 4 (!) holttesten boncolást végezhetnek.



Nem véletlenül mondta Lord Thurlow a Royal College of Surgeons megalakításáról folytatott parlamenti vitában 1811-ben: „A sebészetben nincs több tudomány, mint a mészárosok munkájában.”



A szakmai fejlődését azonban ilyen szarkasztikus nyilatkozatokkal vagy karikatúrákkal sem lehetett feltartóztatni.

A XVII. és XVIII. században a nagy létszámú hadseregek és a pusztító lőfegyverek elterjedésének következményeként a hadi sebészet (battlefield surgery) nagyon nagymértékben fejlődött. Ezek között a körülmények között már megfelelő szervezettségre és osztályozásra volt szükség a sebesültek ellátásához. A rövid idő és az esetek nagy száma csak a legegyszerűbb és leggyorsabb műtéti technikát és műtéti eszközöket engedte meg.

A napóleoni háborúk során a hadi sebészet végképp elterjedt és modern tudománnyá vált. *Dominique Larrey* Napóleon tábori fősebése volt 1805-től. A borogynói csatában 24 óra alatt 200 amputatiót végzett. Emellett speciális lövontatású sebesültmentő kocsit is szerkesztett.



Az emberieségnek, az együttérzésnek és az ápolásnak a szerepe az önkéntes ápolónők tömeges megjelenésével terjedt el, akik közül a legismertebb *Florence Nightingale* volt. A krími háború története és a katonák nehezen elviselhető fájdalmai már előre vetítették a világháborúk áldozatainak tömeges szenvedéseit.

Az alsó végtagi amputatio mortalitása, köszönhetően a modern módszereknek 50%-ról 15%-ra csökkent. Bekövetkezett a sebészet évszázada, mely minden szempontból megváltoztatta a történelem menetét (vérzéskontroll, asepsis antisepsis, narcosis). A medicinában illetve a sebészetben nem az agresszió, hanem az *altruizmus* vált uralkodóvá. Fontossá vált a szenvedés csökkentése, de az emberi méltóság, a személyiség tisztelete is most már helyet kapott a közvélemény és a szakma képviselőinek gondolkodásában.

* * *

Napjainkban újabb paradigmaváltás észlelhető. Ennek lényege, hogy minél nagyobb diagnosztikus vagy terápiás beavatkozást lehessen a beteg számára minél kisebb megterheléssel járó módon elvégezni. Ez az irányzat jellemző a minimálisan invazív sebészetre és a képalkotó diagnosztikai eljárásokra. Ma már az alternatív eljárásoknál figyelembe veendő tényező nem csak az eredményesség, hanem a beavatkozás mértéke is. A „kevesebb több” elve nyert polgárjogot a mindennapi gyakorlatban.

A modern medicinában a nagy tömegű, magas színvonalú eljárások egész sora terjedt el. A különböző szakmai protokollok és irányelvek nem szabad, hogy elhomályosítsák vagy felülírják a legfőbb elvet: „A beteg üdvé a legfőbb törvény”

KÉNYSZER, FÉLELEM ÉS ELÉGTTÉTELKERESÉS BIBÓ MŰVEIBEN

BALOG IVÁN

Bibó István egyik legismertebb tanulmánya, *A magyar demokrácia válsága* ezekkel a mondatokkal kezdődik: „A magyar demokrácia válságban van. Válságban van, mert félelemben él.”¹ Nagyon különös dolgot állít itt a szerző, de nem az első mondatban. Abban nincs semmi szokatlan: a politikai publicisztikában bevett retorikai fordulat azzal hívni fel a szöveg elején magunkra az olvasók figyelmét, hogy az általunk artikulálni kívánt problémákat krízisként tálaljuk. A meghökkentő és egyúttal sokatmondó momentum a második mondatban található. *Azért van válságban, mert félelemben él?* Persze, a félelem valóban szörnyű dolog, de miért okoz válságot? Eddig úgy tudtuk, hogy akut krízis akkor van, ha *ténylegesen* háború, forradalom, ellenforradalom vagy éhínség, tömegkatasztrófa stb. dűl. Ha azonban csak *félnek* tőle az emberek, hogy *lesz, lehet ilyesmi*, csak elővételezik, hogy bekövetkezhetnek rossz dolgok, de valójában nem dörögnek a fegyverek, nem hevernek halottak az utcán, az mitől válsághelyzet?

Nos, Bibó gondolkodásának egyik sarkalatos pontjához érkeztünk el. Bibó valóban úgy gondolja, hogy *a félelemnél nagyobb rossz nem létezik*. Ha egy társadalomban, egy közéletben az emberek félnek, akkor a rettegett dolgoknak nem kell *ténylegesen* is bekövetkezniük, mert *a félelem már maga a katasztrófa-forgatókönyv realizálódását jelenti*. A jó politikának ezért egy félelemmentes világ megteremtésére kell törekednie.

De miért ennyire fontos a félelem? Nos, Bibó *Az európai társadalomfejlődés értelme* című, 1971-es előadása elején leszögezi: *az ember az egyetlen lény, aki tudja, hogy meg fog halni*.² A félelem tehát az emberi feltétel része, és minden félelmek közül a legrosszabb a másik embertől való félelem, vagyis a rettegés attól, hogy *én, aki alany vagyok, más, nálam hatalmasabbak kezében pusztá tárggyá válhatok*, és ezzel elveszítem a pusztá emberi méltóságomat is, hiszen *ember embernek nem lehet eszköze*.³ De félelmet

¹ Bibó István: *Válogatott tanulmányok* I–III. Vál. és utószó Huszár Tibor. Szerk. és jegyzetek Vida István, Nagy Endre. A válogatásban és szerkesztésben közreműködött ifj. Bibó István. Magvető, Budapest 1986. II. köt. 1.

² I. m. III. köt. 11.

³ *Bibó István egyetemi előadásai 1942–1949*. Szerk. Dénes Iván Zoltán. Sajtó alá rendezte, a szövegeket gondozta: Balog Iván–Tóth László–Dávid–Tóth-Matolcsi László). Kossuth Egyetemi Kiadó, Debreceni Egyetem, Debrecen, 2004. 224.

okoz az is – fejtegeti a szegedi jogi karon tartott *Politikatudományi előadásai*ban –, hogy az emberek közti hatalmi erőviszonyok állandóan változnak, és ez akkora bizonytalanságot okoz, hogy végül *sokan inkább vállalják a tartós, de kiszámítható alávetést, mint az örökös kiszámíthatatlanságot*⁴.

Bibó elsősorban a rendszer- és impériumváltások, forradalmak és ellenforradalmak során fellépő Nagy Félelmek specialistája volt – ebben tanító-mestere, Guglielmo Ferrero, a nagy olasz történész hatott rá⁵. De még a Ferrero munkásságával való megismerkedése előtt, 1935-ben írott jogfilozófiai disszertációjában, a *Kényszer, jog, szabadság*ban⁶ foglalkozott – a rá jellemző, empatikus pszichológiai megközelítéssel – a kényszerélménnyel, a *kényszerítettég lelkiállapotával*, ami igen hasonlít a megfélemlítettséghez.

Mivel Bibó szerint a kényszer elsősorban az emberi lélek jelensége, érdemes előbb megismerkednünk szerzőnk emberképével. Szerinte az ember világában a kauzalitás idegen törvényszerűség, mert itt az uralkodó, saját törvényszerűség a spontaneitás⁷, a perszonális determináció⁸, amelynek mibenlétét azonban az *Ellentétpárok* című, kéziratban maradt előadásvázlatában fejti ki: „az ember feltétele: törekeny, komplikált, gyöngébb és mégis erősebb, személyes lény. A minket körülvevő kemény fizikai környezetben egy élőtlétrehozni sokkal erősebb (9 hónap), mint megsemmisíteni (1 pillanat), ez indokolja a félelmet. Az ember természete: gyöngéd, kíváncsi, alkotó, építő-és vállalkozókedvű, kockázat-és kalandkereső”⁹.

A spontaneitás azonban még nem garantálja a szabadságot, amely Bibónál a saját törvényszerűség győzelme szemléletünkben az idegen törvényszerűség felett (ha az alternatíva fel sem merül, ha nem lehetett volna másképp is, szabadságról nem is beszélhetünk).¹⁰ Lehetséges ugyanis, hogy szemléletünkben, tapasztalatainkban, élményeinkben a(z) idegen törvényszerűséget megtestesítő) kauzalitás diadalmaskodik a (saját törvényszerűség, azaz) a spontaneitás felett¹¹.

⁴ I. m. 136-137.

⁵ Ferrero, Guglielmo: *Kaland. Bonaparte Itáliában, 1796–1797*. Ford. Bibó Judit. Osiris Kiadó, Budapest, 2000., Ferrero, Guglielmo: *Hatalom. A legitimitás elvei a történelemben*. Ford. Járjai Judit. Kairosz Kiadó, Budapest, 2001., Ferrero, Guglielmo: *Újjáépítés. Talleyrand Bécsben 1814–1815*. Ford. Bibó Judit. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.

⁶ Bibó István, 1986. I. m. I. köt. 5-149.

⁷ I. m. 13, 15, 16, 17, 18, 19, 22.

⁸ I. m. 58.

⁹ *Bibó István hagyatéka*. Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Kézirattár. MTA KK Ms 39-86. 1-71.

¹⁰ Bibó István, 1986. I. m. I. köt. 46., 60.

¹¹ Bibó e fejtegetéseiben elsősorban *Bergsonra* (Henri Bergson: *Idő és szabadság*. 246

Ez a kényszer jelensége, amely ugyancsak saját és idegen törvényszerűség együttléte, de a szabadsághoz képest fordítva. Itt szemléletünkben legyőzetésünket, gyengeségünket éljük meg: azt, hogy saját törvényszerűségünk alapján, tehát spontánul ugyanúgy engedelmeskedünk a tőlünk idegen akaratnak, mintha önálló alanyiség nélküli, természeti lények volnánk, akiken a kauzalitás törvénye uralkodik.¹² Ez azt is jelenti, hogy a kényszer dehumanizál: kifordítja önmagából az embert, aki élmények során, érző-akarázó teremtményként ismeri meg a valóságot, kockázatok közepette él, és csak személyként, szabad alanyként létezhet igazán, tárgyként, eszközként nem,¹³ mert akkor a sérülékenység, a veszélyeknek kitettség következtében le is mondhatunk a szabadságról, behódolhatunk az akaratunkkal ellentétes, kényszerítő erőnek. „*Coactus tamen volui*!” (Kényszerítettek, de én akartam!) – idézi a latin mondást¹⁴, amivel azt húzza alá, hogy kényszer hatására, félelmünkben képesek vagyunk olyasmiről meggyőzni magunkat, olyasmit akarni, amit eredetileg nem akartunk.

Gondoljuk tovább, miben áll ez a dehumanizáció, milyen összetevői vannak a kényszerélménynek! A kényszer mindenekelőtt traumatizál, hiszen a félelem mellett sérelmet is okoz, és igazságtalanságként éljük meg, ha akaratunk ellenére erőltetnek ránk valamit, emellett pedig tehetetlennek is érezzük magunkat: mint aki zsákutcába került. Ez azt jelenti, hogy akit kényszerítenek, áldozatnak érzi magát. A kényszerítettségnek azonban van az áldozatiság mellett egy másik dimenziója is: a kényszerített saját felelőssége! Ez Bibó megértésének próbaköve, hiszen már előre jeleznünk kell: amit mond, az első látásra áldozathibáztatásnak tűnik.

A kényszerítettség egyik szükségképpen összetevője egyfajta meg hasonlítás, hiszen a kényszerítés elején még nem akarjuk, amit ránk akarnak oktrojálni, ha azonban mégis csak sikerül a másik, az erősebb félnek keresztülvinnie akaratát velünk szemben, akkor meghajlunk előtte, és „azonosulunk az agresszorral”, vagyis a végén már mi is belenyugsunk abba, hogy „ez van, ezt kell szeretni!”¹⁵ Bibó így ábrázolja ezt: „A kényszerített nem azért enged a kényszernek, mert a kényszerítő ok az ő cselekvését mint okozatot szükség-

Universum, Szeged, 1990.) és Hartmannra (Nicolai Hartmann: *Ethik*. Berlin, 1926.) támaszkodik.

¹² I. m. 45., 47.

¹³ Lásd Bibó *Ellentétpárok* című előadását: Bibó István I. m., *MTAKK Ms 5116/39–86*. 1–71.

¹⁴ Bibó István, 1986. I. m. I. köt. 18.

¹⁵ Vö. a következő gondolatmenettel az *Ellentétpárok* című előadásvázlatból: "Értelem: tudja önnön ellentétét gondolni! Félelem: készletti önnön ellentétét tenni!" Bibó István, I. m., *MTAKK Ms 5116/39–86*. 1–71.

szerűen meghatározza, hanem azért, mert cselekvő spontaneitásából, leg-sajátabb ösztöneinek, céljainak és elveinek irracionális vagy tudatos valóságából a kényszernek engedő álláspont "következik"¹⁶. Ez megmutatkozik a következőkben is: „A közfelfogás általánosítása szerint a kikényszerített cselekvés a kényszerített cselekedete, de a *kényszerítőnek* számít be. Ebből annyi igaz, hogy a kényszerített cselekedete a *kényszerítettnek nem teljes mértékben* számít be. A végső lökést mégis minden kényszerítés esetén is a cselekvő spontaneitása adja meg, s hogy az emberileg lehetséges legnagyobb fokú kényszer is beszámítódik a cselekvőnek, azt mi sem mutatja világosabban, mint az, hogy a kényszer alatti állásfoglalást *meg lehet bántni*, és éppen a leghatékonyabbakul ismert kényszereszközöknek való ellenállás szokott a legnagyobb erkölcsi elismerésben részesülni.”¹⁷ Azaz: annyiban – igaz, a kényszerítőhöz képest csak kevésbé – a kényszerített fél maga is felelős, hogy a végén már ő is akarja, amit az elején még elutasított, és ezt, vagyis hogy feladja meggyőződését, ő döntötte el!

Az átélt traumák, szenvedések, az áldozattá válás azonban éppen ezt a felelősségvállalást akadályozhatják meg, ami pedig – a fentiekből következően – a szabadság kivívásának elengedhetetlen feltétele. Bibó szerint így érhető ez el: „Az olyan közösség, mely a maga erőivel, legyenek azok nagyok vagy csekélyek, jól és biztonsággal tud élni, éppen úgy, mint az egészséges egyén¹⁸, a katasztrófákból¹⁹ megerősödve kerül ki, mert realista módon megkeresi az őt ért baj okait, levonja annak tanulságait, elviseli azt, amit elemi csapásnak ismer fel, vállalja az erkölcsi felelősséget azért, amit a maga hibájának tulajdoníthat, elégtételt szerez az őt ért igazságtalansáért, napirendre tér afelett, amin nem változtathat, lemond a megvalósíthatatlan ábrándokról, s kitűzi és megoldja az előtte álló feladatokat. Az egyensúlyozott közösség tehát{...} végül *megoldja a problémáját* {...}”²⁰ Bibó e mondatban voltaképpen a reziliencia, azaz a válságok proaktív, proszociális feldolgozásának ismérveit sorolta fel. Ezek a következők: az erőviszonyok reális felmérése (mindegy, hogy egy politikai közösség erős-e vagy gyenge, a lényeg a realizmus); a

¹⁶ Bibó István, 1986. I. m. I. köt. 17.

¹⁷ I. m. 31.

¹⁸ Bár Bibó itt párhuzamot von egyén és közösség között, a közösségi metafizikát elutasítja. Leszögezi: ő is tisztában van vele, hogy lelke, akarata, érzelmei csak az egyénnek lehetnek, és ezért közösségen ő azokat a viszonyokat érti, amelyek egyéni cselekvések egymásra hatásából létrejönnek. (I. m. 374–375.)

¹⁹ Itt nyilván nem természeti katasztrófákról vagy egyéni tragédiákról (betegség, hozzátartozó elvesztése) van szó, hanem politikai jellegű kataklizmákról, amelyek forrása a más(ik) ember(ek), ill. az általa/általuk alkalmazott kényszereszközök.

²⁰ I. m. 376.

kudarccal való okainak megkeresése és a tanulságok levonása; a saját hibákért való erkölcsi felelősség vállalása; elégtétel szerzése az elszenvedett igazságtalanságokért; elviselése annak, aminek megváltoztatása megvalósíthatatlan ábránd; a probléma megoldása.

Ezek közül három momentumot érdemes itt kiemelni. Az egyik a felelősségvállalás a saját hibákért, a másik az elégtéterszerzés, a harmadik pedig a megváltoztathatatlan elviselése. Abból, hogy a saját hibák és a megváltoztathatatlan egyáltalán léteznek, nyilvánvaló, hogy az igazságtalanságokért szerzett elégtétel nem lehet korlátlan, pedig az áldozattal való együttérzés kötelesség érzése elsőre azt súgja, hogy neki ez jár. Éppen ez viszi azonban bele abba az állapotba, amelyet Bibó politikai hisztériának nevez: „A politikai hisztéria kiindulópontja mindig a közösségnek valamiféle *megrázkódtató történelmi tapasztalata*, éspedig nem akármiféle megrázkódtatás, hanem olyan, melyről a közösség tagjai úgy érzik, hogy annak elviselése és a belőlük származó problémák megoldása a közösség erejét meghaladja{...} Az ilyen túl nagy megrázkódtatás a szóban forgó közösség politikai gondolkodásának, érzelmeinek és szándékainak a megrögzülésével és megbénulásával jár, melyben a megrázkódtatás emléke, helyesen vagy helytelenül levont tanulsága válik uralkodóvá, valamint az a vágy, hogy a közösség százszázalékos garanciát kapjon afelől, hogy a katasztrófa nem ismétlődhet meg. A gondolkodás, az érzelmek és az aktivitás tehát betegesen *hozzákötődik* egyetlenegy élmény egy bizonyos értelmezéséhez²¹. Ebben a megrögződött, bénult állapotban az aktuális problémák megoldhatatlanná válnak, ha bármilyen vonatkozásban vannak a kritikus ponttal.”²²

Ez még a viktimizáltság, az átélt tragédiák velejárója. A jogosan járó elégtétel keresése közben azonban könnyen adódik a (tév)következtetés: akivel szemben igazságtalanságot követtek el, annak mindig igaza van, az áldozatnak tehát az egész világ adósa, neki mindenkitől csak követelnivalója van, ő azonban semmiért sem lehet felelős – hiszen máskülönben csak az ellene elkövetett gaztetteknek nyújtanánk további igazolást, az ellene vétők alá adnánk újabb lovat. Ez pedig olyan hatalmas és egyben holtbiztos pszichológiai nyereséggel kecsegtet, amivel sem a saját hibákért való felelősségvállalás, sem a megváltoztathatatlan elviselése, sem pedig a probléma megoldása nem érhet fel. Így azonban álmegoldások kerülnek előtérbe, amelyeknek éppen a morális sebezhetetlenség illúziója kölcsönöz olyan, kikezdetlen vaslogikát, amely révén a hisztéria normalizálódik: „A hisztérikus világgép zárt és tökéletes: megmagyaráz mindent, és igazol mindent, s mindaz, amit állít, s

²¹ Vö. ezt azzal, hogy „a kényszernél az okok összességének szemlélete helyett *egyetlen* ok emelkedik ki, mint kényszerítő ok” (I. m. 15.)

²² Bibó István, I. m. 376-377.

mindaz, amit előír, tökéletesen megfelel egymásnak. Minden stimmel benne. Csupán egyetlenegy hibája van. Nem azért stimmel benne minden, mert megfelel az igazi értékeknek és a való tényeknek, hanem azért, mert egy hamis helyzet követelményeit foglalja rendszerbe, és pontosan azt mondja, amit a helyzetben élő hallani akar.”²³

A hamis helyzet és az általa teremtetett félrevezető tapasztalat szokásokban, konvenciókban, mintákban, magatartási szabályokban is megjelenik és újratermelődik, olyannyira, hogy végül ez válik normává.²⁴ Normalizálódik, a mindennapi élet élményanyaga ezt igazolja vissza – az ezzel ellentétes viselkedés pedig a deviancia bélyegét kapja, és a margóra szorul. A legsúlyosabb krízishelyzeteket, a zsákutcákat éppen ez a konszolidálódás, a bejáratódás teszi kezelhetetlenné, hiszen a hamis helyzeteket, félrevezető tapasztalatokat reprodukáló érintkezési formák, eljárások maguktól értetődővé válnak, és beépülnek a személyközi kommunikációba, valamint a személyiségbe is. Mindehhez társul a politikai ösztön és judícium elvesztése, a döntő pillanatokban rendretévesen meghozott döntések: a politikai osztály tagjai nem képesek „felkelteni az emberekben és közösségekben a kimerikus félelemekkel szemben a biztonságérzést, a valóságos veszedelmekkel szemben a tárgyilagos bátorságot”²⁵.

Ehelyett az elégtételkeresés harapózik el, amely a hozzá kapcsolódó magatartások kínálta gratifikáció, valamint a szenvedéstörténetre alapozott identitás következtében önjáróvá válik, és ezért az elégtétel megszerzése után csak fokozódik (!), mert újra meg újra át lehet általa élni a megigazulás, a megdicsőülés, a szimbolikus kielégülés érzését: „Ha a környezet ad valami-féle elégtételt, a hisztérikus ebben éppen a maga világképének az igazolását látja, és éppen akkor veszti el a mértéket, mikor az áhított elégtételt megkapta. Most már az elégtételből semmi sem elég, és az erkölcsi önelégültségnek és hatalmaskodásnak olyan túltengése lép fel, mely az egész környezetet harcra hívja ki {... } Az elégtétel-keresés átokfutásában lassan elmaradnak mögötte mindazok a segítő tényezők, melyek addig, míg ügyének volt valami realitása vagy igazsága, mellette voltak, vagy amelyeket maga mellé kényszerített vagy maga mellé képzelt.”²⁶A korábbi áldozat Kohlhaas Mihállyá válik, akinek sorsa azt példázza, hogy „senki sem hajlamos annyira igazságtalanságok elkövetésére, mint az, aki igazságtalanságok ártatlan áldozatának tudja magát”²⁷. A

²³ I. m. 378.

²⁴ Lásd pl. Bibó István, 1986. I. m. 607. Vö. Bibó István, 1986. I. m. I. 375.

²⁵ I. m. 300.

²⁶ I. m. 380.

²⁷ Bibó István: *Válogatott tanulmányok* IV. Vál. ifj. Bibó István és Huszár Tibor, szerk. ifj. Bibó István. Magvető, Budapest, 1990. 587.

folyamat végül katasztrófába²⁸ torkollik: „Végül is az ámokfutó ember vagy ámokfutó közösség fejjel megy neki a minden mágiánál, minden ráolvasásnál, minden illúziónál keményebb tényeknek.”²⁹

Mindez olyannyira megállíthatatlan, mókuserék-szerű folyamatnak tűnik, hogy felvetődik a kérdés: van-e egyáltalán ellenszere, és ha igen, mi az? Bibó mindenekelőtt azt tisztázza, hogy mi *ne* tegyünk. Nem lehet, nem is érdemes kritizálni, elítélni a hisztérikus nézeteket, mert ezzel csak újabb sérelmeket okoznánk a hisztéria hordozóinak, vagyis: impulzusokat adnánk ahhoz, hogy tovább játszhassák játszmájukat – a hisztériaelemzés egyébként is az önvizsgálatról szól –, és nincs értelme arra sem törekedni, hogy kirekesszük a politikai közösségből a „hisztérikusokat”.³⁰ Mi hát a teendő, ill.

²⁸ „Az emberek a legszörnyűbb és a leghajmeresztőbb dolgokat nem akkor követik el, amikor természetes állati vadságukat szabadjára engedik. A természetes állati vadság hamar kitombolja magát, a legvadabb vérengzés is fizikai undorban végződik, és az emberben éppúgy vannak szelíd ösztönök, mint vad ösztönök. A legszörnyűbb dolgokat akkor követi el az ember, mikor valami okból veszélyben levőnek és ugyanakkor valami címen erkölcsileg igazoltnak, minden erkölcsi szempont alól felmentettnek vagy pláne mások megbüntetésére jogosultnak és kötelezettnek érzi magát. Ilyenkor képes elvetni minden szégyenkezést, ilyenkor képes fizikai undorát legyőzve is vérengző lenni, és ilyenkor képes engesztelhetetlen lenni ott, ahol a kövek is meglágyulnak, nemhogy az állítólagos állati vadságukat kitomboló emberek.” Bibó István 1986. I. m. II. köt. 289–290.

²⁹ Bibó István, 1986. I. m. I. köt. 380.

³⁰ „Azok lelkivilágának ui., ” akik a közösség hisztérikus megnyilvánulásait akár politikai cselekvéssel, akár egyszerű elfogadással és helyesléssel kialakítják, a közösségi politikai állásfoglalás gyakran csupán egy területe, s maguk személy szerint lehetnek igen ép lelkű, egészséges és szimpatikus emberek; s mindaz, amit a közösség nevében vagy a közösség ügyeiben tesznek, vallanak vagy gondolnak, az is az adott konstellációban igen józannak, realistának vagy legalábbis kikerülhetetlennek tűnik fel előttük {...} A közösségi hisztéria természetesen kitermel egy vak, ádáz és korlátozott emberfajtát, mely elsősorban fogja elhinni és hangoztatni a hisztériára jellemző öncsaló ostobaságokat, kitermeli a hisztéria hasznélvezőit, akik a hisztéria hullámainak a legfelületén úszkálnak, és belőle élnek, és kitermeli a hisztéria gengsztereit és hóhérlégényeit {...} Semmit sem segítenek azonban az olyan tervek, melyek a hisztérián úgy akarnak segíteni, hogy {...} hisztériának bármi módon körülhatárolt hordozóit elpusztítják, izolálják, vagy más módon kiiktatják a közösségből... A közösségi hisztéria ugyanis az egész közösség békés állapotára, s hiába választjuk el a hisztéria látható hordozóit, ha közben a hisztéria feltételei és alaphelyzetei megmaradnak: a hisztéria kezdetén álló megrázkódások nem oldódnak fel, a hisztéria lényegét kitevő hamis helyzet nem oldódik meg. Hiába pusztítunk el minden „gonosz” embert, a hisztéria téveszméi és hamis reakciói békés családfókben, hatyermekes családayakban, a légynek sem vétő szolid emberekben és nemes, magasztos, emelkedett szellemű egyénekben fognak tovább élni, s a közösség egy nemzedék alatt újból kitermeli a hisztéria örültjeit, hasznélvezőit és hóhérlégényeit.” I. m. 375–376. Azt, hogy a hisztéria az egész közösség állapota, a francia Bibó-interpretátor, Emmanuel Terray is hangsúlyozza: Emmanuel Terray: *La question du voile: une hystérie politique*.

mi az, amit egyáltalán tenni lehet? Nos, a legfőbb cél mindenképpen az autonómia kivívása, hiszen az elégtételkeresés – amely ellenségkép-centrikus, és a saját tettek helyett az átélt szenvedést fogja fel érdemként – heteronóm. Ennek kivívására azonban „légy szabad!”, „légy spontán!”, „vállalj önként felelősséget!” típusú, önellentmondó üzenetek sem alkalmasak, mert az ilyesmi felszólításra, a kötelességgel alapján végképp nem megy. De már a *Kényszer, jog, szabadságból* is világos: a „kényszerszabadság” abszurdum, a szabadságra nem lehet senkit sem kényszeríteni³¹. Éppen ennek felismerése kínálja a megoldást is: míg kötelezettség alapján csak felelősségrevonás lehetséges, egy erényelvű etika³² az emberek *jávéra*, és nem *obligációira* épül, és dicséretre, nem pedig parancsra apellál, amikor a felelősségvállalás értékét hangsúlyozza.

http://reseau-ipam.org/article.php3?id_article=94. 2004. Utolsó letöltés: 2016. január 1.

³¹ Bibó István 1986. I. m. I. 45.

³² Erről ld. Rácz Sándor: *Lehetséges-e a politikai közösség igazságos újraalkotása? Erkölcsi érvelés a demokratikus politikában*. Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2014. 87-155.

ENKIDU ÉS A SZAJHA – LEWIS MUMFORD ÖKOLÓGIAI KULTÚRKRITIKÁJA¹

KOVÁCS GÁBOR²

Lewis Mumford, a későbbi ökológiai mozgalom egyik szellemi atyja 1895-ben született New Yorkban, s Manhattan-ben, az Upper West Side-on töltötte gyermekkorát. Itt végezte el az elemi iskolát és iratkozott be a középiskolába, amelyet azonban ugyanúgy nem fejezett be, mint későbbi egyetemi kurzusait a New Yorki Egyetemen, a Columbián, vagy éppen a New School for Social Research-ön³. Fontos, későbbi pályáját befolyásoló adaléka életének az a tény, hogy anyja német származású volt; tőle sajátította el a német nyelvet és a német kultúrát: eredetiben olvasta például Rilke verseit. Egyaránt érdekelte a technika – gyermekkorában rádiót épített és mérnöknek készült – és a filozófia, valamint a szociológia. 1918-ban bevonult a haditengerészethez, ahol rádiós kiképzést kapott, miközben a szabadidejében Emerson és Thoreau könyveit olvasta. 1919-es leszerelése után belekerült az amerikai kulturális életbe: a *Dial* című radikális lap szerkesztője lett, s nevét 27 évesen, 1922-ben publikált könyve, a *The Stories of Utopias* tette ismertté. Ezt követte 1924-ben az amerikai építészet történetével foglalkozó műve a *Sticks and Stones*. Nagy figyelmet keltett az amerikai kultúra történetét tárgyaló 1926-os munka, a *The Golden Day*. 1929-ben került ki a nyomdából sokat hivatkozott Melville-monográfiája. Ugyancsak az amerikai kultúrtörténet volt a témája az 1932-es *The Brown Decades*-nek. Civilizáció és technológia kölcsönviszonyát vizsgálja az 1934-es *Technics and Civilization*. A várostörténetet dolgozta fel az 1938-as *The Culture of Cities*. A kultúr- és vallásfilozófa volt a tárgya az 1944-es *The Condition of Man*-nek, míg az 1951-es *The Conduct of Life* Emerson és Croce filozófiájával foglalkozott. Mumfordot tagjává választotta a New York Város Építészeti Bizottsága, 1923-ban

¹ Az itt következő írásban felhasználtam egy korábbi, hosszabb tanulmányom két részgondolatmenetét. Ezek kontextusát lásd: Kovács Gábor: Az organikus időtől a mechanikus időig. Lewis Mumford technológiakritikája I-II. , *Liget*, 2008. 8. 88-96., 2008. 9. 73-94.

² A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa.

³ Két önéletrajzi kötete: Lewis Mumford: *Sketches from Life. The Early Years*. New York, Dial Press, 1982. illetve: Lewis Mumford: *My Works and Days: A Personal Chronicle*. New York–London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. Mumford részletes életrajza: Donald L. Miller: *Lewis Mumford: A Life*. New York, Weidenfeld & Nicolson, 1989.

alapító tagja volt az Amerikai Regionális Tervezési Szövetségének. 1931 és 1963 között építészeti kritikusa volt a *The New Yorker* című folyóiratnak.

A második világháború után számos neves amerikai egyetemen – MIT, Harvard, Stanford, Massachusetts Institute of Technology, Berkeley stb. – tartott kurzusokat. Az ötvenes évek után több művében tért vissza a város-történet és a technológia problémájához: *The City in History* (1962), illetve a *The Myth of the Machine* két kötete, az 1967-es *Technics and Human Development*, illetve az 1970-es *The Pentagon of Power*. 1990. január 26-án, 95 éves korában halt meg Leedsville-i otthonában. Élete végéig aktívan részt az amerikai kulturális- és közéletben, véleményt nyilvánított az aktuális politikai kérdésekbe, egyik legkövetkezetesebb ellenzője volt a vietnami háborúnak.

A huszadik század elejének amerikai kultúrkritikája két forrásból táplálkozott: egyfelől a romantikus antikapitalizmusból, másfelől pedig a populista ihletésű republikanizmusból. Az első mindenekelőtt olyan angol viktoriánus, radikálisan antikapitalista szerzőket jelentett, mint John Ruskin és William Morris, illetve az amerikai transzcendentáliszmus képviselőit, Ralph Waldo Emerson, Henry Thoreau-t, és Walt Whitmannt. A republikanizmus sokszálú hagyományából olyan szerzőket, mint Henry George, illetve az amerikai pragmatizmus vezető filozófusa, John Dewey.⁴

A századelő nemzedékének írásaiban a vezérszólamot a kapitalizmussal, a biznisszel és a gépies életformával szembeni averzió játszotta. A mindent elnyelő üzlettel a kultúrához apelláltak; ez elsősorban az európai kultúrát jelentette. A háború előtti években a gyökértelennek és múlt nélkülinek érzett amerikai kultúrával szemben az organikusnak és szervesnek látott európai kultúrától vártak segítséget. Az amerikai tradícióból azokat a szerzőket vallották történelmi elődjüknek, példaképüknek és egyben követendő kulturális mintának, akik beilleszthetők voltak ebbe a kultúrkritikai világképbe: mindenekelőtt a már említett Emerson, Melville-t és Thoreau-t, vagyis azokat, akik maguk is elutasították a *Gép* korával azonosított nagyipari kapitalizmust.

Az 1920-as évekre a század eleji amerikai kultúrkritika vezető egyénisége az a Lewis Mumford lett, aki egyébként is a legfiatalabb volt, s aki fontos művek egész sorát publikálta ebben az évtizedben. Ezek sorát az 1922-ben megjelent *The Story of Utopias*⁵. Sokatmondó a könyv fedőlapján, a cím alatti mottó: „Az a világtérkép, amelyiken nincs rajta Utópia, még azt sem érdemli meg, hogy rápillantsunk.” A könyv elején Mumford leszögezi: kétféle

⁴ Casey Nelson Blake: *Beloved Community. The Cultural Criticism of Randolph Bourne, Van Wyck Brooks, Waldo Frank and Lewis Mumford*. Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1990. 3.

⁵ Lewis Mumford: *The Story of Utopias*. London–Calcutta–Sydney: George G. Harrap & Co. Ltd., 1923.

utópia létezik. Az első – a menekülési utópia – egy elképzelt tökéletes világba dezertál a csúf valóság elől, míg a második – a rekonstrukciós utópia – olyan tervet készít, amely mércéül szolgál a világ megváltoztatásához. Az első megvalósíthatatlan légvárak építését jelenti, míg a második alapos tervezői és kőműves munkát kíván, s ennek az a célja, hogy olyan házat építsünk, amely kielégíti alapvető emberi igényeinket. Ebből a hangütésből nem nehéz rájönni arra, hogy Mumford abból a háború utáni helyzetből próbált meg valamiféle kiutat felmutatni, amely igen kevésbé tűnt fogadóképesnek a kultúrkritika által felkínált kulturális és individuális regenerációra. Mumford számára az utópia mindenekelőtt az egészben való gondolkodás, s ennek eredményeképp az organikus változ(tat)ás lehetősége felmutatását jelentette.

Az organikus világkép kidolgozásában mindenekelőtt a skót Patrick Geddes inspirálta Mumfordot.⁶ Geddes várostervező és szociológus volt: világképében a biológiai evolucionizmus ötvöződött holisztikus látásmóddal, regionális szemlélettel és erős antikapitalizmussal, valamint a gépi nagyipar és az azon alapuló nagyvárosi életforma elutasításával. Geddes szerint egy olyan új civilizációra van szükség, amelynek a kiindulópontja az élet lázadása. Minden emberi közösség organikus, szerves kapcsolatban áll környezetével, attól elválaszthatatlan: létezésének alapfeltétele a környezete és közötté fennálló viszony, illetve a környezet változásaira adott válasz. Ez nem passzív alkalmazkodást, hanem aktív adaptációt jelent. Geddes Darwin evolúciós elméletéből az organizmusnak a környezetével való funkcionális interakcióját hangsúlyozza, s elutasítja a *struggle for life*-nak a szociáldarwinizmus által középontba állított teóriáját, a túlélésért folytatott kíméletlen és véres küzdelem koncepcióját. Az emberi társadalom egyszerre alkalmazkodik a környezethez és változtatja meg azt. Azonban a gépi nagyipar és a nagyvárosi életforma az egyoldalú változtatást, a természet legyőzésének és kizsákmányolásának egyoldalú és rövidlátó világképét hozta magával. Az eredmény a környezet lerombolása és az emberhez méltatlan élet. Ez ellen van szükség az élet lázadására, amely egy új civilizáció létrehozására irányul. Ennek fontos lépése az, hogy az ember ne egyoldalú és torz tapasztalatokat szerezzen környezetéről. Az ember nem pusztán intellektuális, hanem morális és esztétikai lény is, ezért olyan átfogó holisztikus látásmódra és organikus tapasztalatra van szükség, amely leképezi az emberi közösségnek a környezetébe való beágyazottságát. Geddes – s az ő nyomán Mumford – sokat merít e tekintetben a 19. századi anarchizmus egyik klasszikusának Pjotr Kropotkinnak az ipar decentralizálására vonatkozó nézeteiből, illetve a természetre és a társadalomra egyformán vonatkoztatott kölcsönös segítség teóriájából.

⁶ Patrick Geddes: *Cities in evolution: an introduction to the town planning movement*. London: Williams & Norgate Limited, 1915.

Mire vezethető vissza a modern civilizációra oly jellemző agresszivitás, hatalom- és uralomvágy? Mumford szerint ennek oka az emberi pszichében gyökerezik. Elgondolását nagymértékben befolyásolta a pszichoanalízis, mindenekelőtt Freud teóriája az emberi psziché hármasságáról. Eszerint az id, az ösztön-én az én és a felettes én egymáshoz való viszonya, illetve az ebben a viszonyban beálló zavarok nemcsak az egyéni, hanem a társadalmi psziché megbetegedéséért is felelősek. Mumford saját bevallása szerint is meglehetősen szabadon értelmezi a freudi kategóriákat. Az id ösztönvilágát kordában tartó felettes én freudi interpretációját például elégtelennek tartja, mivel az osztrák pszichológus szerint az egyoldalúan azonosítja a represszív apával, holott a felettes én konstitúciójában ugyanolyan fontos szerepe van a védő és óvó szerepet betöltő anya figurájának.⁷ A felettes énnak ugyanis nem a tiltó, tabusító funkcióját, hanem a társadalmi értékek letéteményeseként gyakorolt humanizáló, domesztikáló funkcióját tartja lényegesnek. A felettes én a kulturális szimbólumok – melyek megteremtésében a tudománynak, a művészetnek, a filozófiának és a vallásnak egyformán fontos szerepe van – segítségével látja el ezt a funkcióját. A dolgok egyéni és közösségi szinten is akkor mennek jól, ha az id nyers vitalitását a felettes énnak sikerül a kultúra-teremtés szolgálatába állítania. Az egyensúly fogalma itt ugyanúgy alapvető szerepet játszik, mint az emberi közösség és a természet közötti viszony esetében – mondja Mumford. A felettes én apai és anyai, vagyis a tiltó és a kreativitást ösztönző óvó aspektusainak egyensúlyban kell lenniük: ha ez bármilyen irányban megbillen, a társadalmi psziché zavaraihoz vezet.⁸

Ösztönvilág és felettes én kettősségének freudi ihletésű kettősségét másutt Prospero és Kalibán Shakespeare-től kölcsönzött dualitásaként írja le. Kalibán az elemi életösztön, az organikus vitalitás erőinek pusztá potencialitása, amely kontroll nélkül destruktív jellegű, csak pusztítani képes: önmagában véve azonban sem nem jó, sem nem rossz. Rosszá, gonosszá akkor lesz, ha le akarja rázni magáról a Prospero-féle bűbájt. Megnemesítéséhez, magasabb célok szolgálatába állításához ugyanis Prospero varázserejére van szükség; az ennek gyakorlását lehetővé tevő mágikus formulák az emberi kultúra szimbólumainak összességét testesítik meg. Egy adott civilizáció állapota Prospero és Kalibán viszonyának a kiegyensúlyozottságán múlik: ha Prospero túlzott mértékben gyakorolja represszív funkcióját, gúzsba kötheti azt az elemi vitalitást, amelynek híján a civilizáció fejlődése leáll. Ennek a fordítottja következik be, ha Kalibán kerekedik felül. Ez a rebarbalizálódáshoz vezet. Mumford egy 1954-ben írott esszéjében a huszadik század véres eseményeit,

⁷ The Uprising of Caliban. In: Mumford, Lewis: *Interpretations and Forecasts*. 1922-1972. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972. 341.

⁸ Uo. 342.

a két világháborút, a népiirtásokat erre az utóbbi okra, vagyis Kalibán felülkerekedésére vezeti vissza; ezek az újbarbárság riasztó szimptómái. Ezek azonban csak egy hosszabb távú történelmi folyamat utolsó fázisát jelentik; valóságos jelentésüket csak akkor tudjuk megérteni, okaikat akkor tudjuk feltárni, ha ennek a történelmi folyamatnak az egészét vizsgáljuk.

A pszichoanalízistől kölcsönzött fogalmi készletet Mumford történeti perspektívába állítja. Amikor ezt teszi, a későbbi feminista narratíva alapjait rakja le. Ugyanis ösztön-én – felettes én, illetve Prospero és Kalibán oppozíciója mellé beemel egy harmadik antithetikus fogalompárt: ez pedig az emberi történelem egészén végigvonuló női és férfi princípium kettőssége, egy olyan dualitás, amelynek aktuális viszonya alapvetően meghatározza egy civilizáció helyzetét. Tartalmilag ez a kettősség nagyon hasonló a már tárgyalt dualitásokhoz. Itt is agresszió és kultúra, uralom és kooperáció, represszió és gondoskodás komplementáris viszonyáról van szó.

A két princípium Mumford történelemképében eredetileg az emberiség korai történetének két fázisához kötődik. Az agresszív férfi-princípium megtestesítője a paleolit korszak vadásza, aki mindig kész a gyilkolásra, voltaképpen az ölés a szakmája; agresszivitással és uralomvágygal teli figura ő, aki uralma alá akarja hajtani mind embertársait, mind pedig környezetét. Ő a civilizáció macsó komponensének történeti archetípusa, akinek állatbőrökbe burkolt, kőbaltát lóbáló figurája ott lakozik minden olyan politikusban, aki korlátlan hatalomra tör, viseljen bár katonai egyenruhát, vagy éppen jól szabott, elegáns öltönyt.

A női princípium történeti archetípusa a neolit korszak földművelő asszonya, aki a gondoskodást, a védelmet, a hosszú távú előrelátást és a békés kooperációt testesíti meg. Az ő személyisége nyomja rá a bélyegét a neolit kori falu képeire; ez a településforma az, amely nem az uralom, a domínium, hanem a közösség, a *communitas* elvén nyugszik. (A mai régészeti kutatások nem támasztják alá azt, hogy a paleolit és neolit periódus leírható lenne a férfi vadász és a női földműves szembeállításával, de Mumford persze a maga korában elterjedt szakmai vélekedésekre tudott csak támaszkodni.)

A vadász valójában fél a nőtől. Ezt példázza Mumford számára a *Gilgames-eposz* Enkidu-epizódja. Gilgames, hogy megszelídítse a fékezhetetlen Enkidut, egy szajhát küld hozzá, aki együtt hál a vademberrel. Enkidu ezután kiszakad a természetből: az állatok menekülnek előle, megérezvén, hogy többé már nem tartozik közéjük.

Ahhoz, hogy az emberiség elinduljon történelmi vándorútján, vagyis hogy megszülessék a civilizáció, mindkét princípiumra szükség van. A női elv ugyanis statikus jellegű, ezért kizárólagos érvényesülése stagnáláshoz vezet. A változáshoz a férfi princípium képviselte dinamizmusra van szükség; ha ez nem lett volna, sosem jöttek volna létre városok, az emberiség nem jutott

volna el a civilizációig. A problémát az jelenti – fejtegeti Mumford –, hogy az emberi történelemdöntő részében a férfi princípium túlságosan erős volt, míg a női háttérbe szorult, vagyis a *domínium* győzedelmeskedett a *communitas* eszméje fölött. Szerencsére ez a győzelem sohasem tudott teljesen véglegessé válni; a monolit jellegű, centralizált uralom – az egyiptomi istenkirálytól a barokk uralkodóig – korszakait időnként felváltották a társadalmi kölcsönösség erényét a gyakorlatban megvalósító *communitas* periódusai. Mumford történelemlképében ilyen időszak volt mindenekelőtt az európai középkor, amely történelmi alternatívát jelentett a centralizált, despotikus hatalmi szisztémát kiépítő Római Birodalom és a modern bürokratikus centralizáción nyugvó barokk nemzetállam közötti időszakban. Mumford történetfilozófiája feltűnő hasonlóságot mutat Kropotkin felfogásával, akinek anarchista koncepciója ugyancsak a zsarnokság korszakaival szemben alternatívát jelentő, időről időre felbukkanó, a történelem túlnyomó részében azonban bűvópatakaként létező, kölcsönösség alapú társadalomszerveződés kettőségére épül.⁹ Ez a hasonlóság a legkevésbé sem véletlen: Mumford visszatérő módon méltatja Kropotkin teóriáját; a kölcsönös segítség természettörvényként való felfogása ugyanis nagyon is egybevág az általa képviselt ökológiai szemlélettel.

Az agresszió kitüntetett formája a háború, amely Mumford koncepciójában egyfelől jellegzetesen civilizációs intézmény, másfelől pedig kollektív neurózis.¹⁰ A két aspektus értelmezésében kiegészíti egymást: a háború intézménye olyan civilizációs találmány, amely nem jöhetett volna létre a kollektív psziché kiegyensúlyozatlansága nélkül. Ugyanakkor lényeges a szakrális-vallási dimenzió. Mumford fontos szerepet tulajdonít az emberáldozat gyakorlatának. A civilizáció megteremti a közösségtől elkülönült uralkodó, a vallási legitimációval igazolt istenkirály hatalmát, amely hamarosan roppant méretűvé növekedik. Ez, valamint a neolitikumnál jóval nagyobb és összetettebb társadalmak megteremtése addig ismeretlen mértékű kollektív szorongást generál. Ennek a levezetése történik meg az emberáldozat segítségével, mondja a pszichoanalízistől kölcsönzött szemléletet a kultúrtörténeti perspektívával vegyítő Mumford a hatalom patológiájáról beszélve, miközben eljut kultúrkritikai teóriájának központi terminusáig, az óriásgép metaforájáig:

„A szorongás csillapítása tehát mágikus áldozatot követelt; az emberáldozat fogolyszerző portyákra vezetett: az egyoldalú portya vetélkedő hatalmak közti fegyveres összeütközéssé és kölcsönös viszályá alakult. Így egyre többen, egyre hatásosabb fegyverrel felszerelve sodródtak bele ebbe a rettenetes ceremóniába, és ami kezdetben egy jelképes áldozat alkalmi előjátéka volt,

⁹ Kropotkin, P.: *Kölcsönös segítség mint természettörvény*. Fordította: Madzsar József, [S.l.] : [S.n.], 1924.

¹⁰ The Origins of War. In. *Interpretations and Forecasts*, 324–333.

maga lett az *en masse* bemutatott legfőbb áldozat. Ez az ideológiai aberráció a háborús óriásgépezet tökéletesítésének utolsó állomása; a háborúskodás és a kollektív emberáldozat kikényszerítésének képessége ugyanis a történelem során minden szuverén hatalom jellegzetes vonása maradt.”¹¹

Az óriásgép Mumford koncepciójában korántsem pusztán a technológiát, mechanikus, élettelen alkatrészekből álló konstrukciót jelent – olyan társadalmi intézményről van szó, amelyet a centralizált politikai hatalom generál, az óriásgép voltaképpen ennek a központosított hatalomnak a funkciója. Metaforaként olyan dehumanizált, elidegenedett emberi létezésre utal, amelyben a valahol a társadalmi piramis csúcsán, egy transzcendens ideológia – az istenkirályság doktrínája történelmileg időről-időre felbukkanó variánsainak összessége – felhőibe burkolt, patológikus módon túlburjánzó politikai hatalom az egyes embert semmibe vevő, azt gépalkatrésszé lefokozó célokat igyekszik megvalósítani. A koncepció a már említett anarchista színezetű történelemkoncepcióból fakad. Mumford zsigeri módon bizalmatlan mindenféle hatalmi aspirációval szemben: a több mint félévszázadon átívelő – s bizonyos, nem lényegtelen hangsúlyváltozásokat is felmutató – életművének ez egyik konstans eleme. Úgy véli, hogy ez szükségképpen összekapcsolódik a kollektív psziché bizonyos zavaraiival; a hatalmi fantáziák infantilis jellege analóg az individuálpeszichológiából ismert patológikus infantilizmussal.¹²

A Mumford-féle óriásgép transzhistorikus fenomén: első megjelenését az óegyiptomi birodalom idejére teszi.¹³ Ekkor ált össze először a történelemben az a sajátos konstelláció, amely szükséges a gépezet aktivizálódásához. Ennek az archaikus óriásgépnek a piramisépítés volt a célja, s nem jöhetett volna létre egy centralizált hatalom, az azt legitimáló vallási ideológia, a bürokrácia, és a munkára kondicionált, saját egyéniségüket az absztrakt célnak önként alárendelő dolgozók tömege nélkül. Az óriásgép archetípusa persze elsősorban a hadsereg – a békebeli produktív gépezet destruktív változata – olyan civilizációs vívmány, amely potenciálisan mindig is magában rejtj annak a lehetőségét, hogy békeidőben is saját képére formálja a társadalom

¹¹ A civilizáció terhe. Fordította: Csillag Veronika In. Lewis Mumford: *A gép mítosza*. Válogatott tanulmányok. Ford. Csillag Veronika, Lukin Gábor Bp. Európa, 1986. 72.

¹² The Origins of War. In. *Forecasts and Interpretations*. 323.

¹³ „Nem üres játék a szavakkal, ha e kollektív egységeket gépeknek nevezzük. Ha többé-kevésbé elfogadjuk Franz Reuleaux klasszikus meghatározását, hogy a gép speciális feladatokat ellátó és egymást kiegyensúlyozó részek kombinációja, amely az ember irányításával, energia felhasználásával munkát végez, akkor a nagy munkagép minden szempontból valóságos gépnek számít: annál is inkább, mert részei, bármennyire is emberi csontból, idegből és izomból álltak, pusztán mereven szabványosított, mechanikus elemként működtek, hogy megszabott feladatukat végrehajthassák.” (Lewis Mumford: *A gép mítosza*. Fordította Csillag Veronika, 49.)

életét. Hogy azonban ez ténylegesen bekövetkezzék, a fent említett konstellációra van szükség: Mumford történelemkoncepciójában a *communitas* elvére alapozott, politikai és gazdasági decentralizációra épülő középkori civilizáció vitalitásának kimerülése utáni vákuumban jelenik meg az óriásgépezet modern változata.

A modernitás geneziséről szóló kultúrkritikai teóriáját Mumford számos könyvében kifejti. Az utolsó és legkiérleltebb változatot az 1970-es *The Pentagon of Power* című vaskos könyve – a *The Myth of Machine* második kötete – tartalmazza. A cím kettős allúzió: egyszerre utal a hatalom démonikus jellegére, arra, hogy gyakorlója sötét erőkkel cimborál, illetve annak az USA-nak a hadügyminisztériumára, amelynek szuperhatalmi politikáját a vietnami háborút mindvégig konzekvensen ellenző Mumford a hatalmi paranoia – a totalitárius szovjet variáns nyugati változataként létező – kortárs megnyilvánulási formájának tekintett. Ez azonban egy több évszázados zsákutcs civilizációs új utolsó stációja csupán. A zsákutca kezdetét a valamikor a 16. századtól kiépülő óriásgép kiépüléséhez köti. Ekkortájt kezdett összeállni az a konstelláció, amelynek számos eleme volt a kapitalizmustól és a barokk abszolutizmustól a modern, szekuláris jellegű, ám pszeudo-vallási jellegű ideológiaként funkcionáló mechanikus világképig, az ebből kinövő modern tudományig és az ezek bázisán létrejövő gépi technológiáig. A modern civilizáció jelszava a *hatalom*: a természet, és az emberek fölött. A tudománynak ebben kulcsszerepe volt: Francis Bacon mondása, miszerint 'a tudás hatalom' Mumford szerint a modern techno-tudomány lényegét fejezi ki.¹⁴

A zsákutcába tévedt, mélyen agresszív jellegű, környezetét leigázni akaró modern civilizáció fő problémája Mumford értelmezésében alapvetően érték-probléma: az ember belső világát kell helyreállítani olyan értékeket teremtve, amelyek a szükséges cselekvési tervek alapjául szolgálhatnak. A lényeg a közösség potenciális energiáinak a mozgósítása, nem pedig az egyik vagy másik részterület – gazdaság, politika stb. – szerepének túlhangsúlyozása, amint az általában eddig szokásos volt. Ebben két tényezőnek kell játszania a főszerepet: az egyik a tudomány, míg a másik a művészet. Mindkettő az ember rendteremtő ösztönéből fakad. A különbség az, hogy a művészet ezt a rendet belül, míg a tudomány kívül próbálja megvalósítani.

A tudománynak azonban nem valamiféle elvont közösség, vagy az absztrakt emberiség elképzelt üdvét kell szolgálnia, hanem a helyi közösségek állapotát és létfeltételeit kell felmérnie, azért hogy azok képessé váljanak olyan eljárások és módszerek kidolgozására, amelyekkel megvalósíthatók az általuk kitűzött célok. Igen lényeges, hogy Mumford szerint nem szakértők állnak szemben a

¹⁴ Lewis Mumford: Mumford, Lewis: *The myth of the machine. The Pentagon of Power*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1970. 110–129.

közösség laikus és tudatlan tagjaival, hanem az angolszász common sense szellemében az egész közösség kulturális hagyatékának a hasznosításáról van szó, amelynek kisebb-nagyobb mértékben a közösség valamennyi értelmét használni tudó polgára a birtokosa. A közösség számára fontos tudás mindig helyi és konkrét problémák megoldására vonatkozó tudás.

Az újkori tudomány és technológia által szolgáltatott eljárások és találmányok csupán eszközök, amelyek egy hamis perspektíva következtében jelentek meg célként, ám a tudománytól nem várható el a jó élethez szükséges célok felmutatása, mert azok nem fogalmazhatók meg a tudományon belül, a tudomány módszereinek a segítségével. A tudománynak a közösség céljait kell szolgálnia, ám a célok kijelölése a közösség értékrendszerének függvénye. Ennek a megalkotása a kultúra feladata. Mumford mindenekelőtt a művészetek, az esztétikai szféra fontosságát hangsúlyozza: ugyanis a kreatív művészi fantázia és érzékenység képes azoknak az álmoknak a formába öntésére, amelyek hozzájárulnak a közösségi célok megfogalmazásához. Ezért van szükség tudomány és művészet egymástól való elszigeteltségének a megszüntetésére; így ugyanis megszüntethető az újkorban oly tragikus következményekkel járó szakadás célok és eszközök között.

További feladat egy olyan technológia megteremtése, amely nem dominatív jellegű, nem uralni akarja a természetet, hanem kooperálni vele. Ez a koncepció áll a háttérben a gépről – még egyik korábbi könyvében adott – definíciójának, amely az egész életében át propagált – a mechanikus-uralmit felváltó – organikus világgépbe illeszkedik:

„A gépek energiaátalakításra, munkavégzésre, az emberi test mechanikai vagy érzékelő képességeinek a megnövelésére, vagy az életfolyamatok mérhető és szabályozott renddé való redukálására felhasznált nem-organikus erőkből fejlődtek ki. Az automata az utolsó lépés egy olyan folyamatban, amely az emberi test egyik vagy másik részének szerszámként való használatával kezdődött. A szerszámok és a gépek kifejlődésének háttérben a környezet olyan módon történő megváltoztatásának a szándéka áll, amely hozzájárul az emberi szervezet megerősítéséhez és életben tartásához. Ez az erőfeszítés vagy az egyébként védtelen emberi szervezet képességeinek megnövelését, vagy pedig az emberi test környezetét jelentő viszonyok kedvezőbbé tételét szolgálja, azért, hogy fenntartsa annak egyensúlyi állapotát és biztosítsa túlélését.”

15

¹⁵ Lewis Mumford: *Technics and Civilization*, London, George Routledge & Sons, Ltd. 1934. 9–10.

THE SOCIAL PATHOLOGY OF AGGRESSION

GABRIEL POPA

We will begin by stating some premises, part of them which are more speculative than scientific ones. This means that it is not our task here to verify them, but they could be found in some works that deal with this concept in one way or another. The first and the most speculative one is that aggression as a capacity is a psychic phenomena that pertains only to human nature. We may say that some animals behave aggressively, we may say that nature is aggressive, but we think that the feature of aggression is attributed to them only relatively. The second premise is that even when some aggressive comportment is directed towards some abstract, impersonal or some organic being others than human being, the grammar of the word suggests that the original object of aggression is some other human being. We don't usually say that some-thing was aggressed, but that some-one was the object of an aggression. Something indeed could be the object of an action that could be interpreted as aggressive, as destruction, annihilation, but, similar to our mention before, these are only derivative objects, or, more likely, substitutions of an original object. Our third premise is that aggression is a transitive feature which directs a comportment or an action against some other human being. Aggression is always orientated and the sense of its orientation is that "against". We will see what happens when the object of aggression is apparently missing and we will find then that aggression has identified the object and the subject: aggression has turned against its place of departure, against itself.

We may then offer a preliminary definition of aggression as a psychic phenomenon that may be used to characterize an intentional action that is always oriented against some other human being or beings. As long as some action could be interpreted as aggressive, the subject of an aggressive action is said to be an aggressive person. As a constant feature of someone's comportment, aggression may be or become pathological, and then it could be reduced to some other psychic deviations like neurosis or psychosis, the object of some psychological therapy. But beyond its proper pathological manifestations, we may say that all people are capable to act more or less aggressively. We can all imagine some cases, events which could provoke us to behave this way. If aggression is a latent feature of our psychic life, it could always be brought to effectiveness/light by some chain of actions.

The question is how and when do we know that an action is turned into aggression? What makes an action an aggressive one? Within the WW2, Germany was considered an aggressive state. Russia is now being considered an aggressive state, and ISIS is considered an aggressive organization. What do we mean by these statements? What are their truth conditions? In fact, as the current debate about the political dimension of aggression is concerned, the crime of aggression is related to the individual responsibility for illegal war. An internationally agreed concept of political aggression would enable the international courts to 'judge and punish political and military leaders for planning, preparing, initiating and executing illegal wars' (Weisbord, 2009, p.4). Illegal war means here the crossing of a state's border that threatens the community and its members forcing them to fight and die in defense of that state, or undermines that community's ability to protect the human rights of its members (Weisbord, 2009, p.4). The cited work has as its main concern the conceptualization of aggression in order for it to stand as a fully fledged premise that may serve as a foundation for judging and punishing the crime of aggression in contemporary historical context where the main aggressive organization are no longer the states but smaller, transnational ones, like the well known Al Qaeda or ISIS. We will not enter into this debate which is not our concern here, but what interest us here are the main criteria that may serve to consider an action as aggressive. Our first mention is that, even if a state or some other organization is considered aggressive, the responsibility is to be found individually. The one or the ones to be held responsible, judged and punished are the key persons involved in that action, as preparing, initiating or executing it. The second mention is that aggression is related to some action that is punishable – like the illegal war.

Our third mention is the difficulty to conceptualize aggression. Even if we have only searched so far for the political quest for the concept of aggression, it could be easily emphasized that this difficulty pertains to any of the social levels that deals with this type of actions. We believe this fact to be due to the hermeneutical dimension of any definition that applies to aggression, regardless if we understand here the psychic phenomenon, the capacity or propensity to aggression, or its effectiveness as an action. This means that any attempt to conceptualize and define aggression should deal first with the issue of interpreting an action, thought, intention as an aggressive one. This interpretation, which takes place for the first time in common language, should unfold itself and become one that is theoretically founded, in order for it to be institutionalized. Something is preserved at each stage of this process, and that is the fact that aggression is something that should be

diminished, attenuated or even annihilated, and this is the job of moral or religious precepts or of the coercive system.

It could be rightfully objected that there are some forms of aggression that are accepted and acceptable in most of the so called civilized social communities. From the beginning we should state that, as we have seen in our previous mention of the illegal war, aggression is accepted as a form of self-defense, regardless if are talking here about defense war, of self-defense personal actions. Beyond that, there are many forms of aggression that could be emphasized through any sociological research into the categories of aggression, like politics, music, sports, popular manifestations or cultural events like movies, theatrical plays and so on. So it seems that even if society is rejecting some forms of aggression, the same society is trying to preserve some of its manifestations. We will see a reason for this dialectic of presence and absence of aggression in what follows.

We should conclude our introductory part here by saying that, for all that we have found out so far, aggression seems to be a social phenomenon, and this means that aggression has a definite social component that is a part of any attempt to understand and define it. Aggression, as a primary phenomenon, is always accompanying an intention, thought or action but only to direct this action against some other human being. An encounter between two or more human beings constitutes the necessary condition for any aggressive action. But, it could be said that this is not something that deserve an investigation. We all know, even if we did not put our thoughts into it, that aggression is something directed against someone and that aggression is something that, at least in its harmfully manifestations, is something that any civilized society should punish and eradicate. Aggression is condemnable when it impinges some other's rights as they are recognized within that society. Aggression is then some behavioral disposition that is not to be let to become manifest when it harms other people. But there is another thing to aggression that may deserve a critical exploration, a closer inspection, a fact that could serve as an explanatory momentum for both the development of organized/civilized societies and the development of human beings as social beings. Aristotle had said that men are social beings, they need the company of other people and this is one of anyone's most primary instincts. But there are some other contents that point into the fact that, beyond being social beings, the first organized communities arose from the need to protect their members from both mutual aggression and aggression from some other people, which are not part of that social organization. It seems that we should add the encounter of human beings as a sufficient condition for aggression, and not just a necessary one, as we contended for the first time.

Stemming from Plato's tripartite division of the soul, Francis Fukuyama in his work *The End of History and the Last Man*, emphasize the *thymotic* part of the soul as the one that could best explain what he considers to be the process of historical evolution which ends in the liberal democratic societies. Interpreted in Hegelian terms as the "struggle for recognition", it is said to constitute the most important, both active and explicative, moment of the historical reason whose finality is the mutual harmless recognition of this desire for recognition. The latter is the desire to be desirable in other people's eyes, the desire to be recognized as valuable human beings. The *locus* or the seat of this desire is that part of the soul of which Plato was saying that is crucial for the guardians of its imagined city in his *Republic*. The connection between *thymos* and the desire for recognition is made through investing the *thymos* with that 'propensity to invest the self with a certain value and to demand recognition for that value' (Fukuyama, 1992, p.XVII). The connection between *thymos*, desire for recognition and our discussion about aggression will be made through the statement that, at the beginning of the history, the former's expression was actually a fight, a struggle for recognition that determines its actors to put their lives at stakes. The first organized societies were hierarchically established ones, of masters and slaves, and the main criterion for this division was one's determination to risk his life in order for him to be recognized as superior. The idea of the end of history is grounded in the presumable finality of the historical process, that is considered not as the end of historical events, but as the final stage of the social organizing evolution, allowing a mutual, universal recognition of human rights as such, a recognition that does not suppose that anyone should effectively be in danger or losing his life on that way. As it appears at the end of history, the society is able to reconcile the two most fundamental human instincts or desires, the desire for recognition and the self preservation.

As any discussion about the finality and the end of history wishes to be meaningful, it also has to consider what has been called the nature condition of humanity or 'the first man' in Fukuyama's expression. In few words, we are talking here about human nature before the first appearance of something like a organized community, before civilization has arrived. According to Hegel, or more likely to one of his well known interpreters, Alexandre Kojève, beyond men's 'positive' desires toward something that can satisfy his bodily needs like hunger, thirst and so on, common to both men and their genus – the animal, man also desires that he is recognized by his fellows and this desire for recognition is the one that makes the human being a social being. This desire for recognition has, as its first consequence, the self identification of someone as self conscience, but beyond that, its impetus

is towards its recognition as human being or human nature. This propensity of human nature towards recognition is the one that stands at the beginning of the history as the key moment involved in the constitution of civilized societies but, as we already mentioned, the desire for recognition is turned into a real battle, into a bloody battle. These primal societies are nothing more than the outcome of this struggle for recognition that could end in one of the following ways: death or both combatants, death of one of them, or survival of both and the establishing of a society that is divided between masters and slaves. The masters are the ones willing to risk their lives until the end while the slaves are the ones submitting to the preservation of life.

As Fukuyama admits, this may sound strange to our present days. And it should sound strange in any civilized society that has as its main concern the protection of civil rights, life being the first of them. As we may contend that the desire for recognition still plays some role in our daily routine, with its most visible expressions like the wish of fame and social status, we do not see them as disguised forms of that primary desire that may turn in the loss of life. We are no longer in a position that requires someone to put his life at stake along the way to his being recognized as a human being. The bourgeois ethics of proper liberal political philosophy that has been developed starting with the writings of Hobbes and Locke in the XVIIth Century, has always been focused on a dialectic of desire and reason. According to this, as we may observe in some of wittings of the other grounding figures of contemporary democracy as Rousseau's social contract, the constitution of a civilized society has as its main goal the domination of reason over the other parts of the human soul like instincts and desires. This takes the form of a rational (reason-able), conscious, self-imposed renunciation of the satisfaction that is demanded by one's deep, natural desires as it is the only way to assure the survival of the individual, as a member of a community that could protect him against mutual or some other's violent actions. This has been done only through enhancing the surviving instinct and turning it against a more and more impoverished and diminished desire for recognition.

But the "thymotic" dimension of the soul is not only orientated towards aggression as we may understand it by stating that its primary expression is that struggle, violent 'war of every man against every man' as we see in Hobbes. *Thymos* is also that part of the soul that is the seat every man's most desirable features like courage, justice, spiritedness and so on. As we know, Plato's tripartite division of the soul is paralleled by his social tripartite division where the defenders of the city are the most powerful expression of that component of the soul which is *thymos*. When orientated towards the enemies, aggression is a fundamental part of the military training. Aggression it

then justified when it is used for protection against what may threaten the city and the social order within its walls. But, we may ask, even if the aggression as a feature of the *thymos* may play an important role in defending some social organization like Plato's city, why should we preserve the same impetus toward aggression in what concerns the human *psyche*? The guardians, defenders or soldiers have to protect some social order that is commonly accepted within some society, but what is to defend in case of some individual? His life is already protected within that society through laws and law enforcement institutions. When attached to the class of guardians the preservation of *thymos* could be something that has benefits for the entire society, as the evaluation that is part of the *thymos* is something that has been objectively accepted by the large majority of its members. But when internalized, the same evaluation is something subjective, which pertains to our own ability to evaluate ourselves, and then it could be, and usually it is, something that could contradict other's evaluation of our selves or of their selves. Someone's desire for recognition imposes itself to other people and then it may become aggressive as it collides with others evaluating us. When detached from its objective ground, the desire for recognition becomes what is called *megalothymia*, the subjective impetus toward recognition as better than the others. *Megalothymia* is someone's own hyper evaluation that is the feature of aristocratic societies, a radicalization of the desire for recognition that requires that our qualities are recognized as superior to others.

There is a question that remains unanswered in Fukuyama about the difference between the desire for recognition and its hyper version, which makes it difficult to separate what is a universal feature of the human soul from its radicalization. But there are two things that deserve to be highlighted at the end of our discussion of his work. The first of them is that is it the desire for recognition that first delivers us to aggression towards other people, and that it is something that characterizes the first recorded encounters between humans. Beside the original war that set people against people as it is recollected by the Locke and Hobbes, this is an intuition that first affects the encounter or people as such, and we mention here one of Sartre's plays where hell is said to be the timeless encounter that brings people staring into each other's eyes forever. But, besides being the trigger of aggression, the same desire for recognition is one of the most important moments of the constitution of civilized society, as they were means of protection against that aggression. The second mention is that the historical process is a transition from *megalothymia*, the desire to be recognized as better, to *isothymia*, the desire to be recognized as equal. The object of the desire for recognition has been displaced in order to be accepted amongst the members of the civilized

societies. The aristocrat has been convinced to turn himself into some business or political man, while the social privileged remains of the desire for recognition is that desire to equality, equity and so on.

The most efficient social mechanism that has been employed in order to assure the dominance of the self preservation instinct over the desire for recognition was not the one that has been imagined by either Hobbes, Locke or even Machiavelli, which were opposing the *thymos* to self preservation or to itself, but the metaphysics of the Christianity and its two fundamental features, the sense of culpability and the guilty conscience. These are two of its most important insights that have helped the democratic, civilized societies to overcome the aggression of human nature and impose the right to universal recognition. With or without metaphysics, this is said to be the end of history: the last man is the one that embraces all men as fully recognizable in their status as human beings.

Even if we are not ready to contend something like the finality of history, we are, by large, living in a world that is more successful than the preceding ones as long as the preservation of human life and human rights is concerned. This could be disputed, but Fukuyama offers some powerful reasons for his assertion which will not be discussed here. As we saw, the preservation of human life has to be asserted against the other fundamental human instinct that is the aggressive desire for recognition or the *thymotic* dimension of one's temperament. But, along with the feeling of security and even happiness that is continuously growing in these days, there are some issues with the civilized world beyond the ones that pertain to the development of the natural sciences that may affect what is called the ecological system of our planet. We will refer here to some of the issues that are concerned with the ego-logical and not eco-logical, and there are many researches that show that the growth of civilization is often accompanied by a growth in psychic disorders, of which the most important is psychic depression. Not turning ourselves in psychologist, we will only discuss the non-pathological part of these types of issues that may be well characterized as a feeling of discontent that from time to time impedes our pursuing of personal happiness, even in a world that offers more and more means for attaining our aims, material, professional or even ethical ones.

That sense of discontent, uneasiness or even anguish is the main object of one of Freud's late writings entitled, in its English translation, *Civilization and its Discontents*. As this feeling is not something that could be easily explained and reduced to a more basic pathology, the word Freud had chosen for its expression is not a usual one: *Unbehagen*. For its translation, Freud suggested "discomfort" but the final and official translation retained

“discontent” as the most expressive term for Freud’s intentions. The story, critically reduced to its basics, unfolds as follows: the rise of civilization is something that has developed in order to protect man’s basic needs for protection against both nature and his fellows. This is not a new story, as we already saw that is something like a common assumption among the civilization’s story tellers. And what follows, as even Freud admits, is no news. Civilization has its counterpart that is set against individual’s basic tendencies and impulses, one of them being the impetus to aggression towards other people.

The main two pillars of the civilization that Freud emphasizes are the compulsion to work, which was created by external necessity, and the power of love, which made the man unwilling to be deprived of his sexual object, the woman--, and made the woman unwilling to be deprived of the part of herself which had been separated off from her child. Eros and Ananke [Love and Necessity] have become the parents of human civilization too. (Freud, 1961b, p.48)

In order to attract people towards each other, civilization had to institutionalize someone’s natural affection for other in two ways: first, the erotic compulsion had to be restricted to a single companion, and then, it had to be sublimated while its object was displaced towards his fellows. We are now talking about several ways of loving someone, which are rooted in the ancient division that was made by Christianity between Eros and Agape. Anyway, it seems that the work of civilization had to be on the right track while love was supposed to be the common denominator of human societies. What could be wrong with that picture which is an approximation of the Christian ideal demand of loving your neighbor more than you love yourself or loving your enemy? The problem is that, if we turn to ourselves, any introspection which is not superficial, any critical evaluation of our real intentions shows that these are by far removed from that ideal. The Christian command seems contra factual. The historical factuality shows that men are not gentle creatures who want to be loved, and who at the most can defend themselves if they are attacked; they are, on the contrary, creatures among whose instinctual endowments is to be reckoned a powerful share of aggressiveness. As a result, their neighbour is for them not only a potential helper or sexual object, but also someone who tempts them to satisfy their aggressiveness on him, to exploit his capacity for work without compensation, to use him sexually without his consent, to seize his possessions, to humiliate him, to cause him pain, to torture and to kill him. *Homo homini lupus* (Freud, 1961b, p.58)

If we remember what has been said before about the spring and growth of the first communities out man's state of nature, there are reasons to be conjectured that the ideal command of universal love is nothing that a reaction against this natural tendency to aggression. As we remember, we concluded our discussion about Fukuyama's last man by stating that the most effective social mechanism for taming this aggressive impetus was the Christian metaphysics and its Pandora's Box where men first found the gifts of culpability and guilty conscience. What Freud does is to trace both this tendency to aggressiveness and its counterpart back to some more primary functions of our psychical apparatus. There is one mention to be made here. Freud's writing that concerns us here is one of his latest and the author had to suppose that the reader is already accustomed with at least some psychoanalytical concepts and theories that he had been developed. The corollary of this is that, even if Freud's latest writings may be considered as engaging large phenomena like history, culture and civilization, his main assumptions and concepts that are employed in order to explain and clarify these processes are difficult to understand and interpret unless someone get familiarized with the former ones. This is a deficiency of the interpretation that cannot be overcome here but we will try to present some of Freud's theoretical acquisitions that may concern the reader of Freud's analysis of historical phenomena. The structure of human psychic is the expression of a continuous movement of psychical energy, while its main principle is the constancy principle or the pleasure principle. The pleasure principle is the one that is trying to make us all happy by keeping the excitation of the psychic to a minimum. When the psychic is excited, from either internal or external stimulus, it delivers a quantity of energy that has to be diminished, and this is made by satisfying the demands of the former impulses. But the Ego soon discovers that his desires are impossible to be satisfied on its own, without considering what is external to it. Then, as the Ego is confronted with reality, another principle intervenes in order to assure the Ego's survival, and that is the principle of reality which regulates the functioning of the pleasure principle, according to the demands of the surrounding world.

What has to be considered is that these principles are opposing each other, the pleasure principle continuously demanding satisfaction beyond the reality principle, while the latter is concerned to impose social constraints and restrictions to the former, that makes its demands socially accepted. This antinomic couple is for the first time questioned in one of Freud's essays from 1920, *Beyond the Pleasure Principle*, where we witness the apparition of another primary compulsion that set the movement of psychic energy against its formal directness, and that is the instinct of death. This instinct is

said to be even more primary than the pleasure orientated movement of psychic energy that was seeking to preserve the survival of the Ego and of the human species. The instinct of death is still a preserving one, but that is set to preserve some initial, archaic state of development, the inorganic one. It is set to destroy the units that were created through the double play of the pleasure and reality principles.

The death instinct is operating on all levels, biological, psychological and cultural, but its most obvious dimension or representative is the appetite for destruction that is discoverable on the large scale of historical events. While both the development of an individual and societies are the function of the preservation instincts of hunger and love, ego instincts and object instincts, the other main component of the same development is the compulsion to aggression that is a derivative of the death instinct. The two pillars are not so much Eros and Ananke, but Eros and Death. The aggression brought by the death instinct that is first directed towards Ego's own destruction, is usually diverted and directed towards some external object, through a defense mechanism of the Ego that is the work of the Eros. The paradox is that the death impulse does not contradict the satisfaction demanded by the pleasure principle, and Freud will emphasize the narcissist satisfaction of a carried on aggressive act, or the satisfaction that is felt through sadism. The social dimension of aggression comes as a confirmation of its psychological feature where it is usually found to accompany the Eros, as we may find out in phenomena like narcissism and sadism.

The dialectic of Eros and Thanatos is more complicated and more refined than it first appears. When we revise our lecture, it seems as we encounter more and more paradoxes in Freud's analysis. Freud is only mentioning that the diversion of the death impulse and its aggressive corollary towards the external world is a work of Eros. But Eros is the one that, in the mean time, is also the principle of attraction that creates the human communities that evolve into larger social aggregates. There is no clear explanation of this seemingly contradiction, and we have to search for it into the intricate relationships between the death instinct and erotic one, or the ego-istic instinct of preservation versus the species preservation.

As Freud's analysis is unfolding on both levels we see that the individual development parallels the development of social communities. As the aggressiveness of the ego first turns against itself, when diverted, the social pathology of aggression sets it against society, turning it into the greatest enemy of the civilization. And the society retaliates by restricting the satisfaction demanded, by institutionalizing the punishment for aggressive acts. This institutionalization is interiorized and disguised through the

internal representative of the external authority, the Super-Ego. This is a later acquisition of both psychic and social development that evens the act of aggression with the mere aggressive intention, and this is the moment when the guilty conscience is making its appearance. The aggressive conscience is the internal substitute of the aggression that is to be expected from external authority and we may find a proportional direct relation between the renunciations that are voluntary adopted and the enhancement of the aggression on behalf of the super-ego. Freud offers a quantitative – economical explanation of this paradoxical relationship. As the quantity of aggressive energy remains the same within the psychic apparatus, the aggressive energy that has been disaffected by voluntary renunciation is took over by the super-ego increasing its own aggressiveness towards the ego. The outcome is the continuous growth of that feeling of uneasiness or discontent that parallels any movement of the civilization.

Fukuyama contends that we may be more and more happier, but maybe the end of history means living in societies composed only by members that had lost entirely their desire to be recognized as better, their willingness to fight for and protect the common good, their sense of justice, and these are the societies that have as their most valuable possession the desire of individual to self preservation. If we listen to Freud, the sense of discontent is the one that could reverse the direction towards universal happiness, as the limit of this feeling is the growth of psychic disorders while psychic depression could turn into the one of the largest phenomena in the following years (for this, I find one work to be inspiring, *The Noonday Daemon, An Anatomy of Depression*, written by Andrew Solomon, but there are many books and articles on this topic).

So, what are we left with, at the end of our brief journey through aggression, history, happiness, love and death? Beside it being an object of analysis and explanation, aggression poses a problem: it is a phenomenon to which we should all oppose but, at the same time, it seems to be a constitutional feature of our own and of our society's development. If, as it seems that our discussion has turned us all into bad, aggressive people, what could be said about the moral debate which usually opposes the human nature and the moral law? One of Kant's moral axiom suppose that we should all behave as listening to a maxim that we wish to turn into an universal one. We surely don't want other people to behave aggressively towards us. We react badly to aggression, although aggressiveness is something that is a latent feature of anyone's comportment and we remember Sartre's words, that we don't need some other world to find hell, it helps us just to look into other people's eyes.

Reflecting the psychological analysis back to its previous sociological/ political one, we may say that, even if aggression has as its moment of departum the encounter of two or more human beings, the aggressiveness is said to already predetermine our attitude towards them. Civilization may bring that harmless mutual recognition that may satisfy our desire, but, if we listen to Freud, aggression is then only internalized and turned against ourselves. Connecting the death instinct with aggressiveness makes the latter indispensable since we didn't yet find a way to dispense with death.

REFERENCE:

Freud, S. (1961) *Beyond the Pleasure Principle*. New York: W.W Norton & Company, translated by James Strachey.

Freud, S. (1961) *Civilization and its Discontents*. New York: W.W Norton & Company, translated by James Strachey.

Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.

Ricoeur, P. (1970) *Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, translated by Denis Savage.

Solomon, A (2014) *The Noonday Demon. An Anatomy of Depression*. London, Vintage.

Weisbord, Noah (2009) 'Conceptualizing Aggression', *Duke Journal of Comparative & International Law*, Fall 2009. Available from <https://www.questia.com/read/1G1-215513946/conceptualizing-aggression> [Accessed 24.01.2016].

AGRESSZIVITÁS ÉS KOMMINUKÁCIÓS TÉR¹ JEGYZETEK AZ INSTRUMENTÁLT IRRACIONALIZMUS GENEZISÉHEZ

PATÓ ATTILA

A ligha van aktuálisabb téma a 21. század első évtizedeiben, mint az erőszak és az agresszivitás, amennyiben közös nevezőként mutatkoznak egymásra utaló események globális kontextusában, a szintúgy globalizált média – talán nem túlzás: – infernalis képanyagának háttérével. A terrorizmus és az ú.n. háborús krízishelyzetek nem alaptalanul jelennek meg az asszociációs mezőben, mint amely jelenségek a köztudatban (illetve az ennek képviselőit hivatott média csatornáin) az agresszivitás és az erőszak szinonimáiként jelennek meg – noha a média világa (amely mint ismeretes, maga termeli a közudatot) maga is az erőszak és agresszivitás instrumentumaként, s nem egyszer annak forrásaként, illetve legitimáló közegeként jelenhet, illetve jelenik meg. Ugyanakkor az erőszak és az agresszivitás hétköznapi formája részben a hagyományosnak mondható formákban is jelen van („egyre növekvő mértékben” – szól az aggodalom), akár a közterekre gondolunk – például közlekedés, szórakozóhelyek, sportstadionok. De gondolhatunk a privát terekre is, mint amilyen például a család. S immár korántsem hagyományos formákban, viszont mintha valóban szimptomatikusan növekvő mértékben egy olyan védettnek hitt térben jelenik meg az erőszak és az agresszivitás – *horribile dictu* a fegyver –, mint az iskolai környezet.

S noha mindezen hétköznapi tapasztalatok mintegy kiegészítik egymást, az erőszak és az agresszivitás fogalmai mégsem egyenlíthetőek ki. Az alábbi fejtegetések ahhoz az elképzeléshez nyújtanak támpontokat, amelynek értelmében az agresszivitás két formában határozható meg: egyrészt az *erőszakkal együtt* mintegy *többször* jelenik meg, másrészt éppen az *erőszak megjelenése nélkül*, esetleg erőszakos cselekmények előkészítő szakaszában, de attól – formailag – független alakzatokban.

Amennyiben az erőszakra figyelünk, úgy tetszik, akár fizikai, verbális, avagy személytelen (közvetett) formát ölt, *mindig* egy konkrét, valós személyre vagy csoportra irányul, ám agresszivitástól mentesen is megjelenhet:

¹ Az alábbi szöveg pusztán jegyzeteket nyújt egy el nem készült íráshoz. A szerző ugyanakkor elnézést kér, amennyiben az olvasó hivatkozás nélkül találja más szerzők gondolatait – ellenben lemond az eredetiség igényéről. Emiatt a szerző ismét elnézést kér, ám a vállalt cél a reflexió, értelemképzés, s bizonyos értelemben a kommunikáció ösztönzése. Ilyen értelemben: *lectori salutem*.

gondoljunk egy tradicionális értelemben vett szigorú családapára, aki (fog)orvoshoz kényszeríti gyermekét. De általában is bevallhatjuk, hogy a családapa, sőt akár az édesanya szerepe is bizony időnként szigort követel, s talán egy felemelt hang, apróbb fenyegetés noha korlátozott mértékben (és hatékonysággal), de jóformán a legszeretőbb közegben is előfordul. Bizonyos értelemben hasonló egy szigorú, de jogállami kereteken belül zajló rendőri „fellépés” is. Továbbá, tágabb keretekben, beszélhetünk egy katonai akció során alkalmazott erőszakról, példaként említhetjük, hogy egy ellenséges vadász-repülő semlegesítése nem igényel agresszivitást. Hagyományos értelemben egy tanár is élhetett a körülményeknek megfelelően kimért erőszakkal, ám agresszivitás nélkül, amelyet Locke még legitimnek, sőt tanácsosnak tartott – s közismert, még évszázadokig nem volt egyedül a véleményével.

Ugyanakkor az erőszak alkalmazását agresszív kommunikáció kísérheti, akár gesztusok, vagy a hangerő és stílus, esetleg a nyelvi formák közvetítő ereje folytán, amelyek bizonyos értelemben *túllépik* az erőszak alkalmazásának *szükséges* minimumát (a szükségesség *határa* természetesen nem állapítható meg objektíven). Az említett példák talán rávilágítanak arra is, hogy az erőszak, illetve az agresszivitás határának megállapítása a legitimitás alapján mennyire kétséges: ma már mindenfajta fenyegetést, akár családban, akár oktatási intézményekben, történjen akár csak verbális formában, illegitimnek kell tekinteni, miután megváltozott a nevelési-pedagógiai módszertan értelmezési horizontja – és ennek jogszabályokban rögzített kerete. Hasonlóképpen, amint korábban a házastársak, vagy élettársak esetében is elfogadottnak minősült bizonyos erőszak, ma már semmilyen formában sem tekinthető legitimnek. Ám érdemes emlékeztetni, hogy az erőszak hagyományos értelmezésben legitimnek számított (kultúráktól függően bizonyos erőszak-többséggel együtt), amennyiben egy fennálló rend (akár preventív) védelmét, illetve helyreállítását szolgálta (büntetés), s természetesen mindig egy tekintélyi alá- és fölérendeltségben kapott értelmet. A tekintély szempontjából fölényben rendelkező *alany* úgymond jogosan alkalmazhatott erőszakot a valamilyen szabálysértésen fogott alárendelt helyzetben lévő, az erőszakot elszenvedő *cél-személlyel*, vagy *csoporttal* szemben. A funkcionális erőszak lehet legitim tárgyakkal szemben, hiszen objektumok is lehetnek agresszivitás nélküli erőszak *cél-tárgyai*: egy ajtót esetlegesen erőszakkal is be lehet törni, ha semmilyen jobb megoldás nem mutatkozik. Mindez akkor is érvényesnek látszik, ha bizonyos értelemben az erősebbnek, a hatalmasabbnak, a „győztesnek mindig igaza volt” – ami a legitimitás szerepére helyezi a hangsúlyt. Ám ne feledjük, hogy ez csak feltételese igaz, hiszen a legitimitást *ténylegesen a siker* biztosította: amennyiben sikerült a rendet helyreállítani, illetve megelőzni egy még nagyobb bajt – továbbá, amennyiben ezt a külső hatalmi

tényezők is elfogadták. Tehát a legitimitás kritériuma nem mutatkozik meghatározó tényezőnek. Ugyanakkor mindezen esetekben, tehát a hagyományos legitimitás keretein belül is megérthetjük – tehát függetlenül attól, hol húzódtott a legitimitás határa –, hogy alapvetően az *erőszak-többség* minősült az *agresszivitás meghatározó jellemzőjének*.

Egy rövid történeti kitekintés erejéig talán érdemes kitérni arra, hogy az agresszivitást, mint erőszak-többséget a hagyományos legitimitás keretei között is valamilyen különleges devianciaként, esetleg spirituális okokkal magyarázható, vagy (individuális) pszichológiai fenoménként értelmezték. Mint ilyen az agresszivitás egyfajta irracionális jelenséggé, mintegy *őrület*ként nyilvánult meg, és mint ilyen magára vonta a pszichológia és medicina tudósainak, s különösen az írók és drámaírók figyelmét. A modernitás hajnalának olyan nagy pszichológus íróira gondolunk, mint Cervantes és Shakespeare, akik (nyilván szerteágó hagyományokra támaszkodva) az őrültség megannyi formáját ábrázolták, ideértve ennek egyik kitüntetett esetét, amikor is az „őrület” önmaga ellen fordul: az önpusztító őrület – amely ugyanakkor sajátos belső kohézióval bír, mintegy alternatív világot kínál, – nagyon is modern paradoxonnal – akár hitelesebbet, ’valódibbat’ mint amelyet az empirikus racionalitás bajnokai kínálnak. E ponton emlékezzünk meg Cervantes nemes lovagjáról és fegyverhordozójáról, s felvillanhat Shakespeare Hamletje és Ofélia, avagy az „őrült” Lear király és a „bolond” figurája, amely figurák a modern autentikusság-igény erőszak- és agresszivitás-potenciáját diagnosztizáltak sajátos – drámai formátumban rögzített – világ-fenomén értelmezések keretében.

Nem tévednénk idegen terepre akkor sem, ha a modernitás hajnalának szektáira, illetve az eretnesség-üldözés és boszorkányégetés gyakorlatára térnénk ki. A modernitás egy nagy fejezete a kollektív őrület, amely az erőszak és az agresszivitás ötvözetének legkülönbözőbb formáit produkálta, s amely a mítikus, vagy vallásos formák után, illetve részben azok mellett politikai formákban jelent meg. Számos példát lehetne említeni, de talán elegendő, ha irodalmi mintapéldaként Nathaniel Hawthorne *A skarlát betű* művére utalunk.

Amennyiben egyfajta politikatörténeti és kulturanropológiai vonalat követünk, a következő nagyobb fejezetet az agresszivitásnak, mint „kollektív őrületnek” a tömegmozgalmakban megnyilvánuló formái képezhetné. A valószínűleg a francia forradalommal kezdődő nagy hullám, amelyekben éppenséggel a forradalmak kitüntetett szerepet játszanak, látszólag paradox jelenségek halmazát nyújtja, hiszen számos jel szerint a felvilágosult és civilizált országokban éppen úgy a tapasztalat része, mint az elmaradott, vagy a modernitástól lemaradó társadalmakban. Amellett, hogy mindezt bizonyos romantikus érzelmi genezissel szokás magyarázni, amely mintegy racionalizálja, illetve esztetizálja az adott élményt, a kollektív őrület egy olyan szakadéknak

mutatkozik, amely igazolhatatlan erőszak-többlettel, ilyen értelemben agresszivitással társult – gondoljunk az ancien régime, vagy a kisebbségekkel szembeni fellépésre, amelyeket a nemzeti legendáriumokban mintegy sajnálatos mellékhatásként ábrázolnak. A racionalizálás egyik – noha historiográfiai-lag legitim – formája az az elképzelés, hogy a romantikus forradalmi „hevület” – tehát a tömeg-mozgalmakban rejlő konzervatív, autoriter stb. potenciál maga is a modernizáció terméke, illetve számos esetben a megkésett modernizációs fejlődés szolgált tápanyaggal a tömegmozgalmak politikailag motivált és irányított patológikus megnyilvánulásaihoz.

A kollektív irracionalitás fejezeteinek elemzése természetesen arra utalnak, hogy az ú.n. pozitív tudományok és a racionális társadalomszervezés korában az irracionalitás is a humán erőforrások koncentrálásának eszköze. A globalizált méreteket öltő erőszak-spirál előkészítő szakaszában az agresszivitás fontos szerepet játszott a (militarizálódó) társadalmak pszichológiai felkészítése során. Gondolhatunk a totalitárius nagyhatalmak „fénykorára”, ám ne feledjük, hogy az ú.n. szabad világ is a tömegtermelés és szervezés intenzíven irányított formáira ’kényszerült’ – szoros összefüggésben egy élet-halál-harcot vívó gazdasági és geopolitikai küzdelem jegyében. S éppen a kiprovokált agresszivitás- és erőszak-spirál lényegéhez tartozott, hogy az agresszivitással szemben fellépő erő, a reaktív hangnem is agresszivitásra kényszerült, akár militánsabb, akár kifinomultabb eszközökkel: a humanisták nagy része is csatlakozott, vagy rokonszenvezett valamely totalitárius mozgalommal, s akár magával a rendszerrel – *mintegy* a nagyobb veszélynek érzett másik totalitarizmussal, vagy némely esetben a szintén totalitáriusnak ítélt „imperialista” nagyhatalmakkal szemben. Másfelől a szabad világ média-világát is túlfűtötte a sovén nacionalizmustól a fajelméletig terjedő *propaganda*, amely kiegészítve a tankönyvekkel és divattal, a tudat szinte valamennyi területére kiterjedt, és a technológiai fejlődésével – amennyiben a mozi és a háztartásokban elterjedt televízió a mindennapok tudatformáló elemévé vált – a privát, vagy akár intim-szféra határait is messze túllépte (ld. Hollywoodtól Moszkváig: „honnvédelem = egyenruha+szerelem”).

A totalitarizmus tapasztalata, akármennyire is precedens nélküli volt – Hannah Arendt egy megjegyzését parafrázálva – a poszt-totalitárius kor számára már precedenst, referenciát, s mintegy aprópénzre váltható technikai elemeket nyújt. Az egyik ilyen elem a szándékok és cselekmények realitástól elszakadó indokolása az erőszak és agresszivitás legitimálása során, amely tág teret nyit bizonyos, a továbbiakban végzetesnek mutakozó lehetőségek számára. Különösen abban az esetben veszélyesek e lehetőségek a politikai pártok és akár kormányok gyakorlatának perspektívájában, amennyiben az erőszak és agresszivitás szétválasztása révén lényegében korlátlan lehető-

ségek nyílnak meg. De ennek megértéséhez tisztázni kell az agresszivitás meghatározásának másik vetületét is.

Összefoglalva a korábban mondottakat egyrészt azt mondhatjuk, hogy a *racionális okokkal, megfontolt eszközhasználattal*, s ami a legfontosabb, *pontosan körülhatárolt céllal* végrehajtott erőszak megjelenhet agresszivitás nélkül is, az agresszivitás viszont megjelenhet egyfajta indokolatlan erőszak-többletként. Másfelől egyetérthetünk azzal, hogy az erőszak fogalmát a legitimitástól független értelemben kell *definiálni* (noha rendszerint a legitimitás kontextusában *használnjuk*), tehát függetlenül attól, hogy az erőszak alkalmazása mennyire tekinthető legitimnek. Mint utaltunk rá, például Locke vonatkozásában, a legitim erőszak fogalma ugyancsak relatív lehet – viszont nem érinti agresszív jellegét. Az agresszivitást és az erőszakot tehát nem a legitimitás határvonala különíti el.

Ezzel szemben akkor beszélhetünk agresszióról, amennyiben az erőszak alkalmazója az említett kritériumok határait túllépi. S éppen így ragadható meg az agresszivitás egyik oldala, az *erőszak-többlet*, amely egy erőszak-jelenséget kísér, akár előzetesen, közben, vagy utólag. Vizsgáljuk meg az erőszak-többlet jelenségét a fenn említett kritériumok fényében. Az első kritériumként a racionális ok merült fel. Az erőszak-többlet felmerül az okok megjelenítésében is: egy „tisztá” erőszak-cselekményben az ok vagy okok együttese reális referenciával rendelkezik, s ennek megfelelően racionálisan kommunikálható, az alany a kívülálló számára is megérthető formában közvetíteni tudja. Noha paradox módon bizonyos esetekben elfogadható, hogy az erőszakot elszenvedő *cél-személy* nem képes megérteni, illetve nem hajlandó elfogadni az intézkedést – gondoljunk a fogorvoshoz „hurcolt” gyerekre, az önmagáról megfélemlített randalírozó footballhuligánra, esetleg alkoholos befolyás alatt heveskedő kocsmavendégre. Az agresszivitással párosuló erőszak a *fellépés indokolásának* vonatkozásában is *többletről* tesz tanúbizonyságot: lehet akár fölöslegesnek mutatkozó ideológiai hivatkozásban, vagy a realitást meghaladó követelményekben – egy rendőr túlságosan erőszakos fellépése is agresszív-nak mondható, amennyiben arra hivatkozik, hogy a vendég nem válaszol az „elvárt formában”, esetleg bizonyos előítéletes megfontolásokkal alkalmaz túlzott erőszakot egy csupán szokatlan erős hangerővel beszélő, de éppen az előítéletek vonatkozásában érzékeny csoporthoz tartozó vendéggel szemben. Ilyen esetekben rendszerint az erőszak formája is többletet tartalmaz, s többnyire az intézkedést egyéb agresszív jelenségek kísérik (de ismételjük: nem szükségszerűen), – a verbális és nem-verbális kommunikáció, pl. tekintet, gesztusok, hanghordozás is a szükségesnél – racionális célszerűségénél – többletet fog mutatni. Az utólagos igazolás során is megjelennek az

intézkedések *indokainak* és a *céljainak* „racionalizálása”, mintegy azzal a szándékkal, hogy legitimálják az erőszak alkalmazott formáját.

Ám ennél jóval többről van szó, amennyiben az erőszak és az agresszivitás megkülönböztetésére törekszünk. Fontos figyelembe venni, hogy az *agresszivitás megjelenhet* erőszak-többslet alkalmazásában, ám – s talán ez az igazán zavaró jellege, – *erőszak alkalmazása nélkül*, tehát mintegy „*tiszta*” formában is. Az erőszak, mint utaltunk rá, mindig konkrét cél irányában jelenik meg közvetlen fizikai, vagy verbális alakzatban, avagy közvetett formákban, mint amilyen az intézményes, vagy adminisztratív erőszak (pl. törvény általi kényszerítés). Tekintsük át az említett példákat. Az agresszivitás tiszta formája megjelenhet például egy rendőri intézkedés alkalmával. Megtörténhet, hogy egy legitim indokkal foganatosított intézkedés folytán egyáltalán nem kerül sor fizikai erő, avagy erőszak alkalmazására, ám – szándékosan – olyan *kommunikációs tér* alakul ki, amely agresszívvé minősülhet. Gondolhatunk akár a gesztusokra, hanghordozásra, akár a kifejezések és formák megváltolásának módjára (ilyen értelemben célzás, vagy ironia is lehet agresszív), de a környezet hangulatát is agresszívvé erősítheti az intézkedő karhatalom, amelyek ugyan közvetlenül nem járnak erőszakkal, a célszemély(ek)re mégis megfélemlítés hatásával bírnak, esetleg a személyes vagy valamely kollektív identitásformára sértő, vagy egyenesen megalázó lehet. Szokás vitatkozni a nyilvános helyeken megjelenő szimbolikus nyelvezet „agresszivitásáról”, amelyek esetleg egy kisebbségre vonatkoznak, s noha közvetlenül nem állnak kapcsolatban egy személlyel sem, közvetlenül vagy közvetve sem nevezhető erőszak-alakzatnak, mégis félelmet gerjeszt, és a gyűlöletkeltés csatornáin keresztül szegregációra buzdít. Valóban, úgy únik, fölösleges vitatkozni azon, hogy mindez az erőszak előhírnöke, provokálja a frusztrációt, s akár a frusztrációból fakadó agresszív védekezési gesztusokat. Nyilvánvaló, az agresszivitás nagyon is valószínűsíthetően az erőszakos cselekmények előkészítő szakaszát, mintegy *kommunikációs előterét* nyújtja, ám éppen ez az idő-faktor is arról árulkodik, hogy a kettő korántsem azonos.

Alapos okok miatt mutatkozik fontosnak megkülönböztetni az erőszakot és az agresszivitást az így jellemzett második vetületében is, tehát mint amely erőszak megnyilvánulás nélkül jelenik meg. Az egyik ok éppen a legitimitás körüli viszonylag egyértelmű konszenzus, hiszen az agresszivitás önmagában nem illegitim, a másik az agresszivitás politikai indíttatású manipulációja. Ez utóbbi ismert formula, noha nem pontos. A manipuláció pusztán technikai jellegű terminus, és akár a legjobb szándékú tanári, vagy szülői nevelési technikákra is utalhat, amennyiben a közvetett célt elfedi egy másfajta, közvetlen cél és az ehhez rendelt eszköz. Ezzel szemben lényegi megkülönböztetés, ha az *agresszivitás instrumentalizációjáról* beszélünk, amely *korlátlan*

lehetőségekkel csábító *politikai potenciált* nyújt. Egyrészt korlátlan, mivel nem implikál közvetlen erőszakot, a hatása nehezen behatárolható, viszont gyakorlati értelemben *nem illegitim*. Másrészt, éppen e legitimációs rés miatt, roppant veszélyes a politikára, és közvetve az emberi világra nézve, ugyanis valódi *nihilisztikus* perspektívát nyit meg: az emberi nyelvben rejlő cselekvőképességgel való visszaélés (pl. agresszív nyelvhasználat) végeredményben az emberi világot teszi kockára. Ezért is fontos megkülönböztetni az agresszivitást és az erőszakot.

Valószínűleg tény, hogy az *önkéntes* erőszak minden jogállamban, illetve minden törvényi keretek között működő társadalomban (legalább elvileg) büntetendő, s nem csupán az ú.n. jogállamiság fogalmi keretei között. Az erőszakkal szemben az agresszivitás sokkal képlékenyebb, nehezebben megragadható – s éppen ezért veszélyesebb is. Részben éppen azért, mert az agresszivitás az erőszak kommunikációs előterét nyújtja – amelyhez kényelmes kereteket nyújthatnak a média legkülönbözőbb csatornái is. Amikor azt halljuk, hogy egy bizonyos etnikai vagy vallási csoport veszélyt jelent – tehát mint egy *homogenizált* csoport –, akkor az nem jelent erőszakot sem a csoportra, sem annak egyes tagjaira nézve. Még az is előfordul, hogy az adott politikai vezető kijelenti, hogy személyesen nincs baja egyik vallással sem, sőt kölcsönösen tisztelni illik egyiknek a másikat. A kijelentés mégis agresszív, hiszen kollektíve minősít, illetve kriminalizál egy csoportot, amely alavetően *heterogén*, hiszen anyástól, apástól és persze gyermekestől minősít – s mint ilyen, a kollektív felelősség terhével a kollektív büntethetőséget helyezi kilátásba. Azért mondhatjuk, hogy *instrumentalizált agresszióról* van szó, mert a kijelentés referenciája egy olyan csoport, amely valamiféle *önvédelemnek a szükségességét igazolja, s további, pontosan nem meghatározott intézkedések számára nyit perspektívát egy irracionálisnak feltüntetett veszélyforrással szemben*. Az ilyen szónoklatok elsősorban arra hivatottak, hogy felkeltsék és mozgósítsák azokat a *félelmeket, amelyeket az adott politikai (választói) közösség* történelmi tapasztalataiban előhívhatóak, s kialakíthatják – illetve revitalizálhatják – azokat a reflexeket, amelyek verbálisan nyilvánulnak meg, de egy fokozódó agresszivitás-skálán a jogos, vagy jogosnak vélt aggodalomtól az egyéni, vagy akár kollektív hisztéria formájáig juthatnak el. Ilyen értelemben feltételezhetjük, hogy azok a politikusok, akik instrumentalizálják saját választói (politikai) közösségük kollektív félelmeit (amelyek rendszerint nem is érintik az egyén reális egzisztenciális helyzetét), valódi céljuk a saját politikai, „*hatalmi*” *pozíciójuk*, esetleg *legitimitásuk megerősítése*. Az agresszivitás éppen arra utal, hogy a *kommunikációs tér* nem a valóban kinyilvánított alapokon nyugszik, elsődleges céljuk nem a meghirdetett cél, eszköze pedig az aggodalmak és félelmek egyre elvontabb és

irracionalisabb mezeje. S noha a félelmek részben legitim referenciával bír(hat)nak, ugyanakkor egy sajátos, irracionális kommunikációs térbe *kényszerítenek: a hivatkozott (ellenséges) csoport mindig homogén alakzatot ölt, egyes esetek hiperbolikus általánosságokban jelennek meg – s a nyelvi formák szabadon csapongnak a feltételezett okok és okozatok laza láncolatában, hogy látszólagos szükségyszerűséggel kényszerítsenek valamely „igazság” belátására – amelynek megkérdőjelezése a saját közösség (pl. nemzet) létezését vonja kétségbe. Az ilyen jellegű diskurzusok gyakran végződnek személyes sértettséggel, frusztrációval – s végül valódi sértésekkel és sérülésekkel. A kollektív hisztéria egyedi megnyilvánulási formái az így jellemezhető diskurzusokban „kísértetiesen” hasonlítanak egymásra.*

Ugyanakkor ne essünk tévedésbe! Az agresszív nyelvhasználat (pl. propaganda) célcsoportja, mint a politikai marketing referenciája nem elsősorban a kinyilvánított valódi fizikai csoport, amely ellen a szónoklatok irányulnak. Valójában a saját választói tábor egységesítéséről, a „választói akarat” koncentrálásáról van szó, és ilyen értelemben a valódi célpontot azok képezik, akik az adott közösség (ld. a szintén homogénnek tételezett „nemzet”) egységét veszélyeztetik. A konfliktus két pólusát tehát nem az idegenekkel szembeni határ képezi, legyen mégoly szöges is, hanem a *belső határ*, amelyet egy belsőnek tételezett ellenséggel szemben jelöl meg a beszélő. Az agresszív kommunikáció, illetve intézkedések sorozata valójában azoknak szól, akik nem hajlandók a (közösségi) „egység”, a közös cél – és ennek megfelelően a közös szimbolika arzenálja mögé állni. Számos példát említhetünk – hiszen ez a fajta „politikai marketing” a válság éveiben megerősödött.

Amint a a neoliberális praxis kompromittálódott, illetve a liberális eszmék képviselői a neoliberalizmus foglyává váltak (amit a liberális eszmék *ideologikus* képviselői aligha lesznek hajlandók észre venni), egyre inkább teret hódít a „demokratizmusnak” ez a fajta egységesítő – ha tetszik: agresszívan homogenizáló értelmezése – és gyakorlata. Lise Birk Pedersen kiváló filmjét emlíjtük, amely jól tükrözi ennek a retorikai és végeredményben hatalmi mechanizmusnak a működését, címe: *„Putyin csókja”*.

Az agresszivitás illetően instrumentalizálása rávilágít arra is, mint mondtuk, hogy a konfliktus nem egy adott ország határainak két oldalát megjelenítő feszültségében jelenik meg, hanem mintegy *intra muros*, egy adott társadalom, ha tetszik politikai nemzet falain belül. Ennek hosszú távú következményeit nehéz lenne itt felmérni – de talán elegendő felidézni Hannah Arendt egy másik, bizonyára idevágó gondolatát. A totalitarizmus egyik jellegzetessége, hogy a külpolitikát és a belpolitikát felcseréli, illetve elmosza a két eredetileg merőben különböző terület mezsgyéjét. Amennyiben a totalitárius

rendszerek egyes jellemzői megjelennek a poszttotalitárius korban is, úgy ezzel magyarázható lehet, hogy a jelenlegi „háborúk” miért nem klasszikus értelemben vett hadseregek frontális összeütközése (fűszerezve a hátszág gazdasági tönkretételével stb.), hanem sokszor és többnyire polgárháborúk, pontosabban egy reguláris hadsereg akciója a nemzet egy része ellen, kiegészítve a társadalmi összakaratot reprezentáló tömegdemonstrációkkal, s a későbbiekben akár felvegyverzett irreguláris „forradalmi” vagy „nemzetvédő” szabadcsapatokkal. A cél globális méretekben lényegében mindenütt hasonló: a legvédtelenebb társadalmi rétegek megőrzése, kirekesztése, kriminalizálása, *végül* elűzésük, illetve szisztematikus és öncélú (vagy öncélúnak látszó, valójában megtervezett) kínzása és embertelen pusztítása.

Ezzel kapcsolatban utalhatunk egy sajátos elképzelésre, amelyet Slavoj Žižek fejtegetett egy interjúbán, amelyet az 1990-es évek elején Ljubljanában készíttettek vele, minden jel szerint egy fagyos téli napon. Amikor a Nyugat a Történelem Végét ünnepelte, a szomszédban valódi „népirtás” folyt, amelyet addig csak távoli, vad világok velejárójaként képzelünk, s ha előfordult is a saját történelmünkben, azért a történelem-tankönyveink lapjain sem illett ábrázolni. Ekkor, 1992-ben, Jugoszlávia szétesése során a filozófus arra figyelmeztetett: Ami most és itt történik, nem az elfeledett múlt, a bornírt és temetésre ítélt ideológiák utolsó szellemtáncára utal, hanem a jövő előhírnöke. És emlékeztetünk rá mi is: az erőszak operájához a nyitányt az agresszivitás nyelvezte és kommunikációs tere nyújtotta. S láttuk azt is, hogy ki volt a kezdeményező, de láttuk azt is, hogy nehéz volt *nem* felvenni a kesztyűt. A szimbolikus agresszivitás spirálja erőszakhoz vezetett, és az egyre mélyülő bűvkörből nehéz volt szabadulni. Ám alapvetően a cselekvés, a valódi emberi cselekvés a nyelv lehetőségében, a szavak erejében rejlik. Az agresszív nyelvezet *nihilizmus* az emberi nyelv, az *emberi nem fogalmának megsemmisítésére* irányul. S valóban, a totalitarizmus célját Arendt ebben vélte azonosítani. Az emberi természet megváltoztatása, a nyelv legemberibb lehetőségének elpusztítása: a megbocsátás, az újrakezdés lehetőségének elvétele a visszafordíthatatlan és megbocsáthatatlan cselekmények elkövetésével. A totalitarizmus úgy tűnik nem csupán egy precedens nélküli, ám lezárt fejezet. Számos eleme mintegy beépül a következő generációk tapasztalatába, szerves részévé válik a politika és a humán kultúra művelésének – illetve sokak félelme szerint – ezek leépítésének. Egy olyan kaput nyitott a jövőre, amelyet nehéz bezárni.

S hogy a (poszt)modern kor nihilisztikus potenciálja mennyiben aktualizálódik, tehát jogos-e avagy legitim-e a félelem, aplotalanok-e az aggodalmak, azt a közeli jövő dönti el – bizonyára a mi *aktív vagy passzív* közreműködésünkkel. Ám a félelem - hogy egy másik kedves Mestert idézzünk, – egy valódi demokrata számára nem jó tanácsadó.

Utólagos megjegyzés

Úgy tűnik, a nihilizmus potenciálja korántsem csak a totalitarizmus, és poszt-totalitarizmus ismert történelmi és jelenlegi formáiban jelent meg – illetve jelenhet meg: erőszak és agresszivitás nélküli formában egy másik – az említettel szögesen ellentétes – kontextusban is tetten érhető. Harry G. Frankfurt (talán lefordíthatatlan) munkája zárógondolatának értelmében a legemberibb cselekvés, a performatív nyelv kiüresedése akadémiai környezetben is a nihilizmus sajátos szimptomáját nyújtja. Az *On Bullshit* t.i. arra céloz, hogy a lényegtelen, tartalmatlan fogalmi hálókba csomagolt szónoklatok és tudományosnak tetsző előadások tömege is – s nem csupán a médiát teleharsogó *bullshit* – az emberi nyelvhasználat nihilisztikus vonulatához tartozik, amely lényegében az emberi világ létezését sérti.

***„Az ember természetileg vadállat, csak
társadalom rendje és törvénye tudja
megfékezni.”***

A KÉRDEZÉS MINT ERŐSZAK

VERESS KÁROLY

Filozófiai megközelítésben majdhogynem közhelyszámba megy a kérdezés és a nyitottság kapcsolata. A kutatás nyitott horizontjában a kérdezés a mindenkori vizsgálódás kezdeti mozzanataként és fenntartójaként érvényesül. De kérdezőnek kell lennünk akkor is, amikor a kijelentés-diskurzus erőszakos egyirányúságát próbáljuk megtörni, hogy esélyt adjunk a párbeszédnek. Innen nézve úgy tűnik, mintha a kérdező beállítódás a nyitott, dialektikus és demokratikus magatartás hordozójaként szembe menne mindenféle erőszakkal. Többnyire fel sem merül, hogy a kérdezés is lehet erőszakos, s kétkedve fogadják, ha valaki mégis ezt állítja.

TANÍTHATÓ-E A KÉRDEZÉS?

Platón *Menón* című dialógusában Menón a következő, látszólag igencsak komoly kérdéssel fordul Szókratészhez: „Meg tudod-e mondani nekem, Szókratészom, vajon az erény tanítható-e, vagy nem tanítható, hanem gyakorlással szerezhető meg, vagy pedig sem gyakorlással sem tanulással nem szerezhető meg, hanem természettől fogva valami más módon válik az emberek sajátjává?”¹

Szókratész, ahelyett, hogy a kérdés súlyával összeillő válasz taglalásába kezdene, meglepő módon – és nem kevés iróniával – a *kérdezési szituációt* veszi célba, melyben ilyenszerű kérdések egyáltalán felmerülhetnek és elhangozhatnak. Arra hivatkozik, hogy a szofisták, kiváltképp Gorgiász, hozzászoktatták a thesszáliaiakat ahhoz, hogy a kérdezőnek „félelem nélkül és nagyszerűen” válaszoljanak, „ahogy tudósokhoz illik”.² Ennek a szokásnak a jegyében most Menón tőle is azt várja, hogy tudóshoz illő, frappáns és kimerítően teljes választ adjon a hozzá intézett kérdésre. Ő viszont nem kívánja ezt a szokást követni, melynek pusztá gyakorlása azt a benyomást kelti, „mintha afféle aszálya támadt volna a bölcsességnek”,³ amit a hasonló választéssal kellene/lehette újból termékennyé tenni. Úgy véli, hogy a legkevésbé sem rendelkezik az ilyenszerű kérdések megválaszolásához szükséges böl-

¹ Platón: *Menón*. In. *Összes művei*. Első kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984. 70a.

² Uo. 70c.

³ Uo. 71a.

csességgel. „Én magam is mindenkinél nincstelenebb vagyok”⁴ – jelenti ki, nem is alaptalanul, mivel az előbbieken már egy *logikus* indokot feltáró kérdéssel kérdezett vissza: „amiről nem tudom, hogy micsoda, hogyan is tudnám, hogy milyen?”⁵ Ám ez a „nincstelenség” korántsem egy üresjáratú, elbizonytalanító kitérőt jelent, hanem éppen az általa helyes irányba terelt kérdezéssel megnyitott *pozitív* vizsgálódásra ösztönöz: „Mindazonáltal meg akarom veled együtt vizsgálni és kifürkészni, hogy mi is az.”⁶ Menón azonban – mintha nem értené jól Szókratész hozzáállását – tovább feszíti a húrt: „És miképpen fogod kifürkészni, Szókratész azt, amiről egyáltalán nem tudod, hogy mi? Ki tudsz-e tűzni valamit azok közül a dolgok közül, amiket nem ismersz, magad elé, hogy kutasd? Vagy ha nagyszerűen rátalálnál is, honnan fogod tudni, hogy ez az, amit előzetesen nem ismertél?”⁷ Erre Szókratész már nyíltan leleplezi a Menón kérdéseiben meghúzódó szofizmat: „Látod-e, milyen cseles az okoskodásod: azt mondd, ne kutassa az ember sem azt, amit ismer, sem azt, amit nem ismer? Azt se kutassa, amit ismer: mert ismeri, tehát az ilyen embernek nincs szüksége kutatásra; s azt sem, amit nem ismer: mert nem tudja, mit kutasson.”⁸

Miben áll a thesszáliaiak körében már szokássá vált kérdezési gyakorlat lényege, amellyel Menón kérdése Szókratészt is szembesíti? Nem másban, mint a válasz kikényszerítésére irányuló erőszakos kérdezésben, melynek során egyrészt a kérdés befejezést nyer a művileg előidézett válaszban, másrészt a részvétel illúzióját kelti a kérdezettekben, azt a (hamis) benyomást, hogy „félelem nélkül”, tudósokhoz illően válaszolva a kérdezőnek, ők maguk is hozzájárulnak az igazság feltárásához. Holott valójában az történik, hogy a provokatív kérdés csapdájában a szofista által eleve „tudott” és rájuk erőltetett igazságot fogadják el, látszólagos részvételükkel még meg is erősítve azt, miközben a továbbkérdezés lehetőségei bezárulnak.

Szókratész iróniával illeti a szofisták által meghonosított thesszáliai gyakorlatot. Szóvá teszi, hogy a thesszáliaiak nem kérdeznek, hanem csak válaszolnak. Még azelőtt válaszolnak, hogy megvizsgálják: megválaszolható-e egyáltalán a feltett kérdés, s a válaszadó képes-e annak megválaszolására? Más szóval, úgy *hiszik*, hogy a tudás birtokában vannak, még mielőtt a kérdés feltevődne, s a kérdező nem annyira kutatni akarja a tudást, mint inkább csak hivatkozni vele, hogy a hatalmába kerithessen másokat.

⁴ Uo. 8od.

⁵ Uo. 71b.

⁶ Uo. 8od.

⁷ Uo.

⁸ Uo. 8od–e.

De Szókratész nem marad meg a pusztá iróniánál, hanem *megfordítja* a kérdezésnek a szokás által kijelölt irányát, önmaga felé fordítva a kérdezést. Kimondatlanul is ott lógnak a levegőben a kérdések: Mire irányul voltaképpen a kérdezés? Valakinek a tudására vagy a dolog kifürkészésére? A kérdezett (az embert/a partnert) teszi-e próbára a kérdezés, vagy a dologgal kapcsolatban hangoztatott vélekedéseket? Vetélkedésre ösztönzi-e a partnereket a kérdezés vagy az igazság keresésére? Erőszakot gyakorol-e a kérdezés vagy a kutatás erejét szabadítja fel? Egyszóval: mi a kérdezés *lényege* szerint? Kényszerítő feladat/feladvány vagy szabad vizsgálódás? Egyáltalán: miért kérdezzünk?

Szókratész azért kérdez, mert tudni *akar*. S ez csak kérdezve, a kérdezett kérdésességébe helyezkedve érhető el. Csakis a kérdésességéből előjövő kérdés *ereje* az, ami megnyitja és ebben a nyitottságban tartja egymás irányában a kérdezőt és a kérdezettet. Ehhez viszont a kérdezés logikailag helyes útját kell követni. Előbb kell megtudnunk, hogy mi az erény, s utána vizsgálhatjuk meg, hogy tanítható-e. Ugyanis, ha mindjárt az erény taníthatóságát akarjuk megválaszolni, ebben máris elrejtődik az azzal kapcsolatos *nem-tudásunk*, hogy mi az erény. Holott a vizsgálódás helyes útja első lépésként a (vélt) tudásunkban meghúzódó nem-tudás feltárásához vezet, majd az ezt követő további lépések nyitják meg a pozitív vizsgálódás lehetőségeit, melyek mentén a negativitás pozitivitásba, a nem-tudás tudásba fordulhat át. A meglévő tudás tehát éppúgy vizsgálatra szorul, ahhoz, hogy eljussunk magához a dologhoz, melynek tudásaként birtokoljuk, mint ahogy a dolog maga is vizsgálatra szorul, ahhoz, hogy új tudásra tegyünk szert vele kapcsolatban. A tudás keresése úton levés, mivel sem a meglévő tudásunk, sem a dolog vizsgálata soha nem annyira teljes, hogy az újabb kérdéseink ne ösztönöznének további vizsgálódásra. S mivel a kérdezés ereje és a kérdések logikai rendje tartja fenn a vizsgálódást, ezt leginkább együtt tudjuk elvégezni. Az igazság pedig, melyhez a közös erőfeszítéseinkkel jutunk közelebb, nem egyikünk vagy másikunk kizárólagos tulajdona, hanem a közös alkotásunk lesz.

Ilyesmi olvasható ki Szókratész hozzáállásából Menón kérdéséhez. Az ebben helyet kapó irónia korántsem a személyre szóló támadás eszköze. A partner helytelen kérdésfeltevése kimutatásán túlmenően *öníroniaként* is megnyilvánul, a tudásban rejlő nem-tudás felszínre hozásaként. S mint ilyennek, a kérdezés komolyra fordításában, a nem-tudásból kiinduló kérdés erejének a *felszabadításában* van megkerülhetetlen szerepe.

A tét egyértelmű: a kérdés/kérdezés feltétlen *elsőbbsége* bármely lehetséges pozitív tudással szemben. E tekintetben az álláspontok világosan elkülönülnek és konfrontálódnak egymással. Menón álláspontja a tudás/ismeret feltétlen elsőbbségét nyilvánítja ki a kérdezéssel szemben: arra vonatkozólag,

amit ismerünk, nem kell kérdezni, mivel a dolog ismerete megelőzi a kérdést; arra, amit nem ismerünk, nincs értelme rákérdezni, mert ahhoz, hogy kutatni lehessen, előbb ismerni kellene. Ebben a hozzáállásban a kérdezés nemcsak hogy másodrendűvé válik a készen álló ismerettel szemben, hanem a célja is megváltozik: a másik (a partner) kikérdezésére irányul, s nem az igazság kutatására; a dologgal kapcsolatos nem-tudás feltárása helyett a kérdező „tudásával” szemben igyekszik leleplezni a kérdezett tudatlanságát. Az ily módon gyakorolt kérdezés a folyamat előre haladtával egyre erőszakosabbá válik, és a partner hatalomba kerítését szolgálja a tudományoskodás leple alatt. Szókratész a kérdezés ilyen módját és hallgatólagos előfeltevés-rendszerét a *lényegénél fogva* leplezi le: az így gyakorolt kérdezés voltaképpen *elrejt*i a valós kérdésességet. A kutatásnak Menón által vázolt (vélt) értelmetlensége valójában a tényleges kutatás ellehetetlenítéséből fakad. Hiszen a hiteles kutatás nem a már készen álló tudástól vezet a másik tudatlanságának a feltárásához, hanem a dologgal kapcsolatos nem-tudás feltárásától vezet a dolognak magának a vizsgálatához. A kutatás organikus logikája szerint nem a már ismertek birtokában teszünk fel és válaszolunk meg kérdéseket, hanem a kérdések által megnyitott kutatás folyamatában keresünk lehetséges válaszokat. A kutatáson kívül kerülő, a lényegi funkciójától megfosztott kérdés az igazságtól független céloknak rendelődik alá, az erőszakos kérdezés és a hatalomgyakorlás *eszközévé* válik.

A szofista kérdezési gyakorlat *kifordítja* önmagából a helyes kérdezés logikáját, a feje tetejére állítja a kérdezés és a kutatás valóságos viszonyát. A szókratészi megfordítás voltaképpen a kifordítottság *vissza*-fordítása a kutatás gyakorlatát mozgató organikus kérdezés (logikailag) helyes irányába; a megalapozott kérdezés *helyre*-állítása a kérdezés értelmének a visszanyerése céljából.

A KÉRDÉS MINT NYELVI HATÓERŐ

A kérdezés és az erőszak viszonyát hozva szóba, az erőszakos (ki)kérdezésnek nem az olyan sajátos formáira gondolunk, mint a vallatás, vallomásbíráásra, melyek információ erőszakos megszerzésére irányulnak, és nem is azokra a konkrét helyzetekre, amikor az orvos kikérdezi a beteget, vagy a tanár kérdést tesz fel a vizsgáló diáknak. A kérdezés és az erőszak mélyebb és szervezesebb kapcsolatáról van szó, amely a kutatás és a vizsgálódás vonatkozásában merül fel, tehát a kérdezés lényegi funkcióját érinti, úgy, hogy éppen ennek a lényegi funkciónak a ki-fordításaként/ki-fordulásaként, az ettől való elhajlásként ragadható meg. Ilyesmit tapasztalunk akkor, amikor a

kutatás-vizsgálódás eredeti céljától eltér(ítőd)ve a kérdéshorizont áthelyeződik a dologról, amiről szó van, a személyre, s a kérdezés a beszélgetőpartner kikérdezésévé válik. Hasonló tapasztalatot szerzünk olyankor is, amikor a kérdező a dolgot magát próbálja arra bírni, hogy olyannak mutakozzzék, mint amilyennek a kérdezést motiváló elvárás(horizontban) látszik, (amire a kutatási technikák és technológiák fokozódó dominanciája egyre inkább lehetőséget biztosít), valamint olyankor is, amikor a kérdezés, ahelyett hogy a dolog szabadon megnyíló horizontjába helyezkedne, odafordulva a dologhoz, inkább a kérdéshorizontba egyoldalúan beleerőszakolva töri fel és nyitja meg a dolgot. Ilyenkor a kérdezés a dolog vizsgálata helyett annak (erőszakos) *kikérdezésévé* válik. Egyik ilyen esetben sem az igazság kutatásával járó odafigyelés, (ön)átadás és alázat érvényesül, hanem sokkal inkább a valós kutatási céltől idegen erőkétféjtés, melynek során a kérdés mintegy önmagát *előzve* szállítja/előlegzi az (el)várt választ.

Míndezek a kérdezés és az *erő* viszonyára irányítják rá a figyelmet.

A nyelvi megnyilvánulásokra irányuló pragmatikai kutatások számos esetben kimutatják a kérdezés és az *erő* egymást feltételező mivoltát. A beszédaktus elmélet megalapozója, J. L. Austin elgondolása szerint „valami mondása” *lokúciós aktus*,⁹ ennek a tényleges végrehajtása *illokúciós aktus*.¹⁰ Az, hogy milyen módon használjuk a lokúciót, dönti el, hogy milyen illokúciós aktust hajtunk végre. Egyebek mellett „kérdés feltevésére vagy megválaszolására” is használhatjuk a lokúciót, ha egy adott lokúció a kérdés *erejével bír*.¹¹ Ebben a kontextusban az *erő*, mint nyelvi funkció, „illokúciós *erő*”.¹² Austin fontosnak tartja az *erő* és az (értelemmel és a jelölttel egyenértékű) jelentés megkülönböztetését, ami egybevág a „valami mondásának” aktusa és a „valami mondásakor” elvégzett aktus, vagyis a lokúciós és az illokúciós aktus különválasztásával.¹³ A kérdés esetében e különbségtevés különleges jelentőséggel bír. A kérdés kimondásakor nem egy kérdés mondásának az aktusa megy végbe, hanem tényleges kérdezés történik, s ebben felszabaduló *erő* hat. Az illokúciós jelentéshez/értelemhez lokúciós *erő* társul. Kívülről ez arról ismerszik fel, hogy a lokúciós *erő* következményekkel járó *hatásokat* vált ki más személyek gondolataiban és cselekedeteiben, *perlokúciós aktusokban* realizálódik.¹⁴

⁹ Vö. John L. Austin: *Tetten ért szavak*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1990. 102.

¹⁰ Vö. uo. 106.

¹¹ Vö. uo.

¹² Uo. 107.

¹³ Vö. uo.

¹⁴ Vö. uo. 108. Addig, amíg a lokúciós aktusnak „*jelentése van*”; a perlokúciós aktus „*valaminek a mondásakor erővel bír*”; a perlokúciós aktus „*hatásokat vált ki*”. – Uo. 122.

J. R. Searle tovább viszi ezt a gondolatot. Felfogása szerint a beszéd „szabályoktól irányított, szándékos viselkedés. Ez a viselkedés abból áll, hogy „illokúciós aktusokat hajtunk végre a konstitutív szabályokkal összhangban, mondatok kimondása révén.”¹⁵ Az illokúciós aktusokban „a jelentés és a szándék szorosan kötődnek egymáshoz”.¹⁶ Searle az illokúciós aktusok *direktívumok* csoportjába sorolja a kérdezést. A direktívum illokúciós lényege abban áll, hogy rávegye a hallgatót, „hogy a direktívum proposíciós tartalmának megfelelően alakítsa viselkedését.”¹⁷ A direktívum esetében a megfeleltetési irány mindig „világ a szóhoz”, vagyis a világban történő valamilyen változás előidézésére való irányultság;¹⁸ tehát a direktívumban nyelvi erő hat. A kérdések mint direktívumok „nem lehetnek igazak vagy hamisak”,¹⁹ de a hatáskifejtés irányultságától és hatóerejétől függően választ kaphatnak vagy megválaszolatlanul maradhatnak.

AZ ERŐ MINT BELÜLLÉT ÉS SZABADSÁG

Akik az erőszak jelenségegyüttesét kutatják, többnyire az erőszakos megnyilvánulások tapasztalatai felől próbálják azt megérteni, s az erőszak lényegének a feltárása során ritkán hivatkoznak magára az *erőre*. Pedig az erőszaknak az erő-vonatkozása az, ami az agresszióval is közvetlen értelmi kapcsolatot teremt. Az agressziónak a *Magyar értelmező kéziszótárban* olvasható 2. definíciója: „erőszakosság”,²⁰ az erőszak 1. szótári definíciója pedig: „V mely cél elérésére irányuló *kényszerítés*”.²¹ Általános értelemben az

¹⁵ John R. Searle: A beszédaktus mint kommunikáció. In. Horányi Özséb (szerk.): *Kommunikáció I. A kommunikatív jelenség*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1977. 264. „Belső szerkezetében a sikeresen végrehajtott illokúciós aktus magában foglalja azt, hogy a beszélő kimond egy mondatot, tovább azt, hogy a kimondásban valamit gondol, valamint azt, hogy a mondottakat a hallgató megérti. A beszélő részéről az, hogy valamit gondol, nem más, mint az, hogy bizonyos illokúciós hatásokat igyekszik előidézni a hallgatóban; a hallgató részéről pedig a mondottak megértése azt jelenti, hogy felismeri ezeket a szándékokat és ezáltal megvalósítja a szándékolt hatásokat. A beszélő és a hallgató közötti hidat közös nyelvük teremti meg, amelynek része a kimondott mondat.” – Uo. 264–265.

¹⁶ John R. Searle: *Elme, nyelv és társadalom*. Vince Kiadó, Budapest 2000. 139. „Ha a szavakat, mondatokat, jeleket és szimbólumokat célzatosan mondják ki, akkor rendelkeznek a beszélő gondolataiból eredő intencionalitással. Nem csak konvencionális nyelvi jelentésük van, hanem szándékolt-beszélő jelentésük is.” – Uo. 142.

¹⁷ Uo. 149.

¹⁸ Uo. 149, 150.

¹⁹ Uo. 149.

²⁰ *Magyar értelmező kéziszótár*. Akadémiai Kiadó Rt., 1972. 2003. 10.

²¹ Uo. 332.

agresszió támadás, bántalmazás, károsítás, függetlenül attól, hogy konkrét formájában fizikai, lelki, politikai, nyelvi stb. síkon történhet. Elliot Aronson szociálpszichológiai szempontú meghatározása szerint „az agresszió olyan szándékos cselekvés, amely másoknak kárt vagy fájdalmat okoz. A cselekvés lehet fizikai és lehet verbális. Akkor is agressciónak minősül, ha szándékolt célját nem éri el.”²² Az agresszió és az erőszak meghatározásai tehát olyan hatások előidézésére utalnak, amelyek egyaránt az erő alkalmazását feltételezik. A magyar „erőszak” szó hangalakja ezt közvetlenül is nyilvánvalóvá teszi. De még mielőtt az erő szak-szerű (*techné*-szerű) alkalmazására gondolnánk, az *Etimológiai szótár* egy sokkal régebbi jelentéstartalomra irányítja a figyelmünket: az erőszak szóösszetétel utótagja, a „szak” régebbi értelme szerint ’darab’, ’rész’.²³ Az erőszak az erő egy darabjának, részének felhasználása; aki erőszakot alkalmaz, erőt *szakít* egy adott cél megvalósítására. Az ÉKsz. az „erő” szóösszetételeinek a sorában az „erőhatalom” kifejezést is tartalmazza, mely régies értelme szerint szintén ’erőszak’, ’nyers erő’,²⁴ azaz az erő, mint valamiben benne rejlő képesség, potenciál, ami különböző irányokban szabadítható fel és fejthet ki hatásokat.

Tehát az erőtapasztalatok nyelvi kifejezései is arra utalnak, hogy erőszak csak erő által lehetséges, s meg kell értenünk, hogy mi az erő, ahhoz, hogy az erőszak lényegét megragadhasuk. Ugyancsak ebből deríthetünk fényt a kérdésben rejlő erő létmódjára, valamint arra, hogy milyen feltételek között válhat a kérdéses/kérdés erő-szakossá.

E tekintetben irányadó lehet számunkra az a mód, ahogyan H.-G. Gadamer az *Igazság és módszer* egy rövid passzusában az erő lényegét megragadja és kifejti. Gadamer az erő létmódjának két alapvető jellemzőjét emeli ki. Egyrészt az erő nem választható el a konkrét megnyilvánulásaitól, nincs ezektől különálló, ezeket megelőző létállapota. Az erő megnyilvánulása és valósága egybeesik, vagyis az erő a megnyilvánulásaiban valósul meg; a valóságos erő azonos a konkrét megnyilvánulásával.²⁵ Másrészt az erő létmódja a „belülről”, ami nemcsak annyit jelent, hogy mindig csak azon *belül* lehet meg tapasztalni, aminek az ereje, hanem azt is, hogy az erő önmagából, mintegy önmagán *belülről* fejlik ki és hat, mivel „az erő tulajdon lényege szerint

²² Elliot Aronson: *A társas lény*. KJK, Budapest 2004. 256.

²³ *Etimológiai szótár*. Tinta Könyvkiadó, Budapest 2006., 2013. 185.

²⁴ *Magyar értelmező kéziszótár*. 331.

²⁵ Az erő „csak megnyilvánulásaiban van” – mondja Gadamer Hegel nyomán – „a megnyilvánulás az erőnek nemcsak megjelenése, hanem valósága is”. – Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat Kiadó, Budapest 1984. 154.

önmagára vonatkozik”.²⁶ Platón volt az első – mutat rá Gadamer –, aki felismerte „a dünamisz reflexív struktúráját”, azt, hogy az erő „ontológiai lényege szerint »belsődlegeesség«”.²⁷ Ez az ontológiai sajátosság egy különleges meghatározottsággal ruházza fel az erőt. Az erő nemcsak az és annyi, ami és amennyi egy adott konkrét megnyilvánulásaként megvalósul. Az erő képesség, potenciál, amely mindenkor „a készenállás móduszával rendelkezik”, s ily módon „több mint megnyilvánulása”.²⁸ Ezért „nemcsak egy meghatározott hatás oka” lehet, hanem képes arra, hogy mindenütt és ismételten előidézzon a megvalósulásához hasonló hatásokat, egyszóval: „általános hatáslehetőséggel rendelkezik”.²⁹ Ez a képesség vagy potenciál az erő egyik vagy másik külsődleges konkrét megvalósulásához képest egyfajta „belső többlet”, ami ezek egyikében sem ölt testet maradéktalanul, s ezért nem is köthető hozzá valamely konkrét megnyilvánulásához. Ekként a belső képességeként vagy potenciálként létezik az erő ténylegesen, önmagára irányuló meghatározottsággal, ami – hegeli kifejezéssel – „az erő magántudatát fejezi ki annak a meghatározatlanságával szemben, amiben meg tud nyilvánulni”.³⁰ Az erő tényleges fennállása tehát *dünamisz, potencialitás*, nem pedig egy konkrét megnyilvánulásként történő megvalósulás. A megnyilvánulásaiban megvalósuló erő meg is szűnik a megnyilvánulásban, de belsőleg készenálló képességeként mindig nyitott marad újabb megnyilvánulásokra/megvalósulásokra.

Az erő esetében tehát a „belsődlegeesség és külsődlegeesség sajátos feszültségben tételeződik”,³¹ ami a potenciális hatáskifejtés általánossága és a megvalósulás sajátos, konkrét módja közti különbségből adódik. Akként a „több”-ként, amiként az erő mint potencialitás mindig több, mint valamely konkrét megnyilvánulása/megvalósulása, ragadható meg az erő mint *szabadság*. Az erő – mondja Gadamer –, „amely több mint a megnyilvánulása, már eleve szabadság”, s az erő szabadság volta mindig is elsődleges valamely konkrét, partikuláris megvalósulásának a szükségszerűségéhez képest. A szükségszerűség ered a szabadságból és nem fordítva. Ott fordul át a szabadság szükségszerűségbe, ahol a szabad erő egy másik szabad erő ellenállásába ütközik. Az *ellenállás*, „amelybe a szabad erő ütközik, maga is szabadságból ered”.³² A két erő kölcsönhatása (cselekvése és ellencselekvése) lesz az a

²⁶ Uo.

²⁷ Uo.

²⁸ Uo.

²⁹ Uo.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

³² Uo.

hatásösszefüggés, amely kiváltja a szabad erők egy sajátos közegben való konkrét irányultságú megnyilvánulását/megvalósulását.

Az erő létmódja tehát a *különbségen* és a *kettősségen* alapul. Kezdőpontjának a meghatározatlan tágasságával szemben áll megvalósulásának a behatároltsága. Az erő kezdőpontjában *totális*, míg bármely megvalósulásaként *partikuláris*. Eredendő totalitása viszont negativitás (*negatív totalitás*), amely *meghatározatlanul* tartalmazza megvalósulási lehetőségeit; ehhez képest viszont bármely konkrét sajátos megvalósulása *pozitivitás*. Ezért a valamely konkrét megnyilvánulásában *megvalósuló* erőt nem, mint magát az erőt, hanem mint *hatást* tapasztaljuk. Az erő maga elsődleges a hatáshoz képest, de mindig az *ellenállás* (a kiváltódás) alapján *hat*.

AZ ERŐSZAK MINT ÖNGERJESZTŐ ERŐ

Ahhoz, hogy jobban megvilágíthassuk az erő létmódjának a különbségben és a kettősségben való megragadását, a gadameri hermeneutikai megközelítéstől vissza kell lépniünk annak hegeli inspirációjához. Hegel az erő dialektikájának fenomenológiai elemzését két irányban fejti ki: először az erő önreflexív *magára* vonatkoztatottságában, utána pedig a *másik* vonatkozásában is, akire/amire a hatáskifejtés irányul.

Hegel az erő létmódját abban a *kettősségben* ragadja meg, miszerint az erő egyrészt „a megnyilvánulásaiból magába *viasszaszorított*”, vagyis a *tulajdonképpeni erő*, másrészt viszont konkrét, önálló matériákban más számára megnyilvánuló erő. E kettősségben az erő magában hordoz egy *különbséget*: az *önmagában-való-lét* és a *más-száma-ra-való-lét* különbségét.³³ Az erő dialektikája akként a mozgásként mutatkozik meg, hogy az erő „ellentétes módon egzisztál”: a két mozzanat állandóan önállósul (elkülönböződik) és ugyanakkor megszűnik egymásban. Hiszen egyik oldalról tekintve az erő „a feltétlenül általános, amely éppúgy önmagában az, ami *egy más száma-ra*”, a másik oldalról tekintve viszont a konkrét, partikuláris *megnyilvánulásaiban* – mint *hatások* kiváltásában – valósul meg, s a kiváltott hatásokban *megszűnik*. Más szóval, az erő *viasszatér* önmagába (a *meghatározatlan általánosságába*), hogy – mintegy „erőt merítve” korábbi megvalósulásaiból – újabb konkrét hatáskifejtésekként valósuljon meg.³⁴ Az erő kiegyensúlyozottan működő *dialektikájának* a lényege tehát a megvalósulásában való *önmegszüntetésében* és az önmagába való *viasszatérésében* rejlik. Az erő „*önmagára*

³³ Vö. G. W. Fr. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1973. 76.

³⁴ Az erő mint valóságos – mondja Hegel – „teljességgel csak a megnyilvánulásban van, ez pedig nem más, mint önmaga megszüntetése” a megvalósulásában. – Uo. 79–80.

reflektáltsága” tényleges *aktivitás*, melynek *pulzáló* mozgása egyazon folyamat során kibontakoztatja és vissza is téríti önmagába az erőt. E mozgásban érvényre jutó belső megkettőződés és elkülönböződés alapján az erő egyszerre lesz *önmaga megvalósulása* a konkrét partikuláris megnyilvánulásaiban és megvalósulásainak az „*általános közege*”.³⁵ A konkrét hatáskifejtései önmagából, mint átfogó közegből, (mint meghatározatlan általánosságból) emelkednek ki és ugyanoda térnek vissza, mivel az erő általános közegként való önnön *visszatartottsága-visszavontsága* révén engedi érvényre jutni magát a konkrét megnyilvánulásaiban. Miközben tehát az erő, mint materiális erő *megszűnik* a konkrét, sajátos hatáskifejtésként történő megvalósulásban, *megmarad* a megtapasztalható hatáshoz hozzátartozó általános, átfogó értelemösszefüggésként. Ebben a megszűnő-megmaradásban rejlik tulajdonképpen az erő igazi lényege: soha nem pusztán nyers erő kifejtés, hanem belülről értelmileg megformált hatás.

Hegel az erő dialektikáját egy másik irányban is kifejti. A kettősség és a különbség jegyében az erő, mint konkrét partikuláris hatáskifejtés, mindig abban a másban/másikban *alapozódik* meg, amire/akire irányul. Az erő, mint átfogó egység, mint megnyilvánulásainak a közege, *belül* van önmagán, miközben tényleges megnyilvánulásaiban önmagán *kívül* kerül, önnön lényegét – önmagát megszüntető módon – az általa előidézett hatásokba helyezi ki, az eredeti önmagától különböző *másba*. Az erő dialektikus egysége tehát, erről az oldalról nézve, az önmaga másságával, a másban történő megvalósulásával való egysége.³⁶ Világos, hogy ez az egység *más*, mint az erő önmagában való (absztrakt és általános) egysége, de ugyanakkor hozzátartozik az erő létmódjához. Egyrészt ez a *mással* való egység az erőt „önmagára irányuló reflexióra gerjeszti”, vagyis „megszünteti külső kifejezését” és visszatéríti önmagába, másrészt, mint a *másban* történő megvalósulás, az erő megvalósulásának a *másban* való és a *más* általi *behatároltságát* is hordozza.

Tehát az erő önreflexiója az önmagától való elkülönböződésében, a *más* általi megkettőződésében, és önnön megvalósulásaként e *mással* alkotott *egységében* tételeződik, ami az erő eredendő meghatározatlan általánosságának a konkrét megvalósulásaiban mindig a másban keresztüli meghatározottságot kölcsönöz. Ennélfogva az erő már megtörtént mindenkori megvalósulásai egyúttal a további megvalósulásainak az *irányait* és a *határait* is kijelölik a hatás- és értelemösszefüggéseknek az erő dialektikájából kirajzoló horizontján. Az erő önmagában való egysége, mint pusztán *negatív*

³⁵ Vö. uo. 77.

³⁶ „...ez az *egység* tehát *most*, mivel *ő* mint *matériák közege* van *tételezve*, *más*, *mint ő*, s ez a *lényege* rajta *kívül* van,” a hatásaiba kihelyezetten. – Uo. 77–78.

egység, azáltal fordul át *pozitív egységbe*, hogy az erő azzal a *mással alkot egységet*, amiben kifejti a hatását. Ebben a másban *megkettőződve* valósítja meg ténylegesen önmagát. Ez abban mutatkozik meg leginkább, hogy a *más* mindig, mint *másik erő* lép fel, mint „gerjesztő” tényező a konkrét, partikuláris viszonyok között. Az erő általánossága csak akkor fordul át a megvalósulásával járó pozitív egységbe, „*amikor arra gerjesztést kap*”, és csak „*azáltal, hogy gerjesztést kap*”.³⁷ A *más/másik* tehát egyszerre lép fel úgy, mint a megnyilvánulásra és megvalósulásra ösztönző ellenállás, és ugyanakkor úgy, mint kihívás, gerjesztés, amely kijelöli a megvalósulás irányait és határait, azaz a megvalósuló erő nagyságát, hatóerejét, a kifejtett hatás mértékét. Az erő egy konkrét megnyilvánulásában *éppen annyi* lesz a *valóságos erő*, mint amennyi a másikat átalakító hatásként visszatükröződik. Az erő *lényege* szerinti megvalósulása nem más, mint az éppen annak megfelelő erő kifejtés, amelyet a hatás által előidézett változás mértéke megkíván, mivel hogy – fordítva – a változás igényének a behatároltsága adja meg/határozza meg a változást előidéző erő kifejtés mértékét.³⁸

Hegeli értelemben tehát az erő *lényege* szerinti *megvalósulása*, mint a dialektikus mozgás, az erők *szabad* játékában és a hatásösszefüggések *nyitottságában* zajlik. Ennélfogva az erő önreflexivitása mindig valami *másra* való vonatkozásként valósul meg ténylegesen, mint az önmagával való azonosság belső *különbségeként* megmutatkozó „*kettéválás*”, ahol a kettéváltak mindegyike ellentéte „*egy másinak*”. Így az erő önreflexiójában már vele együtt „*ki van mondva a másik*”.³⁹

E fejtegetések során Hegel közvetve arra is utalást tesz, hogy az erőnek az így feltáruló dialektikájában az *erőszak* lehetősége is benne rejlik. Ha a *valóságos* erőt „megnyilvánulásától elválasztva és magáért-valónak képzel-

³⁷ Uo. 78. „Ezzel – mondja Hegel – az a különbség, amely a kettő között fennállt, hogy az egyik a *gerjesztő*, a másik a *gerjesztett*, a meghatározottságuk ugyanazon kölcsönös kicserélésévé változik át”; a két erő játéka „így a kettőnek ebben az ellentétes meghatározottságában áll, egymás-számára-való-létükben ebben a meghatározásban és a meghatározásuk abszolút közvetlen felcserélésében”. – Uo.

³⁸ „Ámde az erők e játékaról azt láttuk, hogy az a sajátossága, hogy az erő, amelyet *gerjeszt* egy másik erő, éppúgy *gerjesztője* ennek a másik erőnek, amely maga is csak azáltal válik gerjesztővé. Ebben éppúgy csak ama *meghatározottság* közvetlen cseréje, vagyis abszolút kicserélése van előttünk, amely egyetlen *tartalma* annak, ami fellép: hogy vagy általános közeg, vagy negatív egység. Magában a meghatározott fellépésében közvetlenül megszűnik, mint az, aminek fellép; gerjeszti meghatározott fellépésével a másik oldalt, amely *kifejezi magát* ezáltal; azaz ez most közvetlenül az, aminek az elsőnek kellene lennie. Ez a két oldal a gerjesztés *viszonya* és a meghatározott ellentétes tartalom *viszonya*, mindegyik *magában* az abszolút megfordítás és felcserélés.” – Uo. 82–83.

³⁹ Uo. 91–92, 92.

jük, akkor az a magába visszaszorított erő; de ez a meghatározottság valójában, mint kitűnt, maga is a *megnyilvánulásnak* csak egy mozzanata.”⁴⁰ Hogyha az erő nem a másban és a mástól jövő kihívás és ellenállás által meghatározott konkrét sajátos megnyilvánulásként valósul meg, vagyis ha az erő nem nyer a lényege szerint értelmet, akkor magába visszaforduló, „visszaszorított” erőként fog megvalósulni. Az erőnek ez az önmagába forduló, *leszorított* megvalósulása szintén a (lehetséges) megnyilvánulásai közé tartozik, valóságának egyik lehetséges módusza.

Ha az előbbi gondolatokban az *erőszak* lényegére bukkanunk, akkor kiderül, hogy az erőszak is az erőnek egy meghatározott módon történő megvalósulása. De milyen módon történő, milyen megvalósulása ez az erőnek? Hegel így írja le az erőnek ezt a megnyilvánulását: „Az erő igazsága csak annak *gondolata* marad; s a valóságának mozzanatai, szubsztanciái és mozgása tartás nélkül omlanak össze egy megkülönböztetlen egységbe.” ... „Az erő realizálódása tehát egyúttal a realitás elvesztése; sőt az erő valami egészen mássá lett benne, nevezetesen azzá az *általánossággá*, amelyet az értelem először vagy közvetlenül mint az erő lényegét ismeri meg, s amely állítólagos realitásában, a valóságos szubsztanciákban, lényegének is bizonyul.”⁴¹ Az erő, melynek konkrét megnyilvánulása/megvalósulása az önmagába való (vissza) fordulás/zárulás, az általános, absztrakt erőként történő megvalósulás, nem más, mint a tiszta, nyers, *brutális* erő.

Az erő e megnyilvánulási módjában a dialektikus mozgást hordozó, a sajátos, konkrét megvalósulások irányait kijelölő elkülönбöződések egy különbségek nélküli (*homogén*) egysége folynak össze, úgy, hogy voltaképpen „összeomlik” az erő kettősségen és különbségen alapuló természetes dialektikája. Az erőnek az önmagába forduló/záruló, a *másra* való vonatkozás *nélküli* megvalósulása valójában nem jelent mást, mint az erő *kifordulását* önmagából, s önnön lényegével való szembefordulását, azaz *erőszakká* válását. Az erőszakban az általános, absztrakt erő válik valóságossá, ami minden irányban meghatározatlanul hat. Mivel az önmagába forduló/záruló erő nem szűnik meg egy sajátos, konkrét megvalósulásában, a *nyers* erő minden rajta kívüli *másra* támadólag, rombolólag hat; önmaga megvalósuló-megszűntetése helyett a *másik megszüntetésében* nyer tényleges megvalósulást. Az erőnek ez az önmagán való, kifordított, paradox megvalósulása nemcsak annak a *másik* valóságnak az elvesztését jelenti, amelyet erőszakosan megsemmisít, hanem elvesztődik a sajátos, konkrét megnyilvánulásában való megvalósulása is, ami az erő értelmes realitása. Ennélfogva az erő értelemössze-

⁴⁰ Uo. 8o.

⁴¹ Uo.

függésként is leválik a megvalósulásáról. Az erőszak esetében felbomlik a hozzátartozás struktúrája, amely az erőt mint átfogó képességet és a konkrét erő kifejtést egységben tartja, s a kifejtett erő értelmét veszti. Az erőszak „értelme” kifordított értelem: a nyers erő kifejtés értelmetlenségének az „értelme”.

Annak a lehetősége, hogy az *erő* a megvalósulása során *erőszakba* forduljon át, magából az erő sajátos létmódjából következik, két vonatkozásban is. Egyrészt abból következik, hogy a magáért-való erő nem merül ki egyik vagy másik konkrét megnyilvánulásában/megvalósulásában, hanem általános közegként túlterjed a partikuláris megvalósulásain, és önmagába fordul vissza; más szóval: mindig „erőt is merít” a hatáskifejtésekként történő megvalósulásából, és ily módon mindig önmaga rendelkezésére (is) áll, olyan többletként, amely nyers erővé változhat vissza, s amely a másikban kifejtett hatás-ként való megvalósulás helyett a *mindenható* önmagát juttathatja érvényre és *kényszerítheti* rá a másikra. Másrészt az erőnek erőszakká válása az erők szabad játékából, s az egymásra irányuló kölcsönös nyitottságából is következhet. Ha a nyitottság *zárttságba* megy át, s egy magából (mint képességből) kifejlő erő környezetéből nem érkezik pozitív megvalósulásra gerjesztő kihívás, nem talál ehhez szükséges hatóanyagra (ellenhatásra), az erő önmagára való (vissza)hatásként, *öngerjesztő* folyamatként fog megvalósulni, vagyis *erőszakká* változik át; nem a konkrét hatáskifejtés módján történő megvalósulásában fog megszűnni erőként, hanem önmagát gerjesztő erőként fog *kényszerítőleg* és *rombolólag* hatni a környezetére, újratermelve a zártság állapotát.

Az előbbiekből még két további megfontolandó belátás adódik. Az egyik a zártságokkal kapcsolatos: Egy olyan állapotban, amelyet az erők szabad hatásösszefüggése helyett a *zártságok egymásmellettsége* jellemez, előbb-utóbb kitermelődik az erőszak. A másik az erők kiegyensúlyozatlanságával függ össze: Ha az erő *gyenge* ellenállásba ütközik, a rá gerjesztőleg és ugyanakkor mértékadólag ható *másik* helyébe a másikon *mértéktelenül* túlterjedő önmagát helyezi. Vagyis: az erők kölcsönhatásában fellépő gyengeség, erőtlenség szükségképpen erőszakot gerjeszt. Ugyanis a konkrét megnyilvánulásában megvalósuló erő mindig a rá gerjesztőleg ható másikon *alapozódik meg* pozitíve. A gyenge ellenállással és kihívással szembesülő erő viszont aaptalanná, s mint ilyen, meghatározatlanná válik. Ilyenkor a szabad játékmozgás *összecsukódik*, és az önnön általános és elvont alapjaira visszautalt erő egy meghatározott irányban kifejtett értelmes hatás helyett esetlegesen kifejtett romboló hatások sorozatává válik. Az erőszak voltaképpen *alap-nélküliség*.

A kortárs filozófiai gondolkodásban mind a Heidegger által megvalósított fundamentálistológiai fordulat, mind a gadameri filozófiai hermeneutika kitüntetett figyelemmel kezeli a kérdezés és a kérdés problémáját. A két megközelítési mód megegyezik mind a kérdezés elsőbbségének a tételezésében, mind pedig abban, hogy a ténylegesen kért kérdés erőként hat a kérdezzel való viszonyában.

Heidegger határozottan elkülöníti a kérdést mondásától a kérdés kérdezését. A kérdés kérdő mondat formájában való kimondása még nem jelent valóságos kérdezést, mi több, a kérdő mondat maga még nem is a kérdés.⁴² Azzal, hogy kimondtuk a kérdést, még nem *kérdeztük* a kérdést.⁴³ Ugyanis a kérdések „csak akkor *vannak* és csak úgy vannak, ha és ahogyan tényleg kérdezzük őket.” A kérdés „azonnal elveszíti rangját egy olyan emberi-történelmi létezés körében, melytől idegen a *kérdezés* mint eredendő hatalom.”⁴⁴ A kérdés feltevése és a kérdezés végigvitele nem tetszőleges folyamat, hanem „kitüntetett esemény”, mely ahhoz, hogy megtörténjen, rendelkezniünk kell a szükséges „szellemi erővel”. A kérdezés, mint szellemi erő mozgósítása, a kérdés „tulajdonképpeni erejét” ébreszti fel, hozza mozgásba. A kérdés kérdezése tehát nem közömbös, hatás nélküli esemény, hanem erőt mozgósító és hatást kifejtő megnyilvánulás, amely hatalommal bír a környezetében.⁴⁵ A kérdezés az az átfogó képesség, potenciál, amely egy sajátos irányultságú konkrét kérdés kérdezéseként nyilvánul/valósul meg, de a maga potencialitásában mindig több, mint az adott kérdés valósága, s ily módon folyamatosan nyitott az újabb kérdezés, a továbbkérdezés lehetőségei irányába. A kérdezés ugyanis, akárcsak az erő másfajta létállapotai, *önreflexív*: a végigvitt kérdezés során a konkrét kérdés kérdezése mindig visszahat a kérdés „miért”-jére, s átfogóbb értelemben magára a kérdezésre. Ennélfogva a kérdezés önmagát kibontakoztató és továbbhaladó folyamatként zajlik, melyet Heidegger „történésnek” nevez,⁴⁶ mely nem akad el és nem szűnik meg egy konkrét kérdés kérdésésének egyszeri (kitüntetett) eseményében.

A kérdés és az erő összefüggéseit mélyebben átlátjuk, ha megvizsgáljuk, hogy mi a kérdezés lényege szerint. Heidegger és Gadamer álláspontja teljes mértékben megegyezik annak megállapításában, hogy a kérdező magatartás:

⁴² Vö. Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. IKON Kiadó, Budapest 1995. 11.

⁴³ Vö. uo. 6, 11.

⁴⁴ Uo. 5.

⁴⁵ „...a legjobb kézműves képesség sem helyettesítheti soha a látás és a kérdezés és a mondás tulajdonképpeni erejét” – mondja Heidegger. – Uo. 11.

⁴⁶ Uo. 5.

„tudni akarás”.⁴⁷ Gadamer rámutat: a szókratészi „docta ignorantia”-ban „a kérdezés valódi elsőbbsége” fejeződik ki. A kérdezésben mint tudni akarásban jut érvényre ténylegesen a kérdés ereje. A kérdezés aktivitása nélkül nem szerezhetünk semmiféle tapasztalatot; ennek alapvető feltétele „minden tudás áthaladása a kérdésen”.⁴⁸

A kérdezés *dialektikus* mozgás, amelynek meghatározó jellemzői a negatívítás, a nyitottság és a máshoz/másikhoz való hozzátartozás.

A kérdezni csak akkor tudunk, „ha tudni akarunk”, ami azt jelenti: „tudjuk, hogy nem tudunk”.⁴⁹ Ez annyit tesz, hogy a valós kérdezés nem közvetlenül önmagában, hanem a *nem-tudásban*, mint a hozzátartozó *másban* megalapozott. Ez a „más” elsődlegesen *negativitás*: a „tapasztalat negativitása”, a korábbi vélemény tarthatatlansága, mely a hiány – a hiányzó tudás – irányából lökést ad a kérdezésnek. Ennek hatására a kérdés „felötlik”, „feltolul”. Ami a kérdezés oldalán „hiány”, a meglévő tapasztalat oldalán *kérdéssesség*; egy mindaddig biztosnak vélt ismeretnek/tudásnak egy kérdés-horizontba való bevonása/beállása, kérdéssé válása. A kérdezés és a kérdéssesség a *nyitottság* vonatkozásában áll egymással. Kérdezni „annyi, mint nyitottá tenni”.⁵⁰ A kérdezés megnyitja a megszilárdult vélemények, ítéletek, előítéletek zártságát; rájuk kérdezve a kérdésség nyitottságába emeli a bennük megrögzült, biztosnak vélt tudást.⁵¹ A nyitottságban tehát a kérdezés elődlegesen a kérdésességgel találkozik, ami mindkét irányból a meghatározatlanságok találkozása. A kérdésség vonatkozásában a kérdezés önmagában meghatározatlan, s inkább csak a konkrét kérdések felmerülésének általános közege; nyitottsága a kérdés rögzítetlenségében áll. A kérdésség a kérdezés vonatkozásába ugyancsak meghatározatlan; inkább csak a kérdezettek általános közege, melynek nyitottsága a kérdezettek felől jövő válasz rögzítetlenségében áll.

A kérdezés nyitottságában a kérdezés belső megkettőződtsége és különbsége is tetten érhető. A kérdezés önreflexív általánossága és határozatlansága – a korábbi bizonyosság bizonytalansággá változ(tat)ása – *negativitás*. Ebben a tekintetben a kérdezés inkább „elszenvedés, mint tevékenység” – a bizonytalanság elszenvedése.⁵² Ugyanakkor a negativitás túlterjedése a kérdezés önreflexivitásán, a kérdezett irányába, a kérdésség gerjesztéseként hat.

⁴⁷ Uo. 11. „Kérdezni nem más, mint tudni akarni.” – Uo. 12.

⁴⁸ H.-G. Gadamer: *i.m.* 254.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ „A kérdezés értelme abban áll, hogy a kérdezetteket így a maguk kérdésségében nyitottá teszi.” – Uo.

⁵² Vö. uo. 256.

Másfelől viszont, a kérdésből kiáramló negatív erő a szembenálló kérdésesség ellenállásába ütközve pozitivitást nyer. A kérdésnek a kérdésesség felől való gerjesztettsége továbblendíti a kérdés negativitását a pozitívítás irányába. A kérdés pozitívítása viszont már nem a meghatározatlan általánosságban, hanem a konkrét kérdésként megnyilvánuló kérdés meghatározottságában valósul meg. Ugyanis a konkrét, meghatározott kérdés konkrét, meghatározott kérdésességre irányul, a kérdezettnek, mint egy adott dolognak a kérdésességére. Tehát a kérdésnek a *másban* való meghatározottsága is a nem tudás negativitásából a kérdezett dolog pozitívításába fordul át. A kérdés dialektikája ténylegesen a *kérdés-válasz dialektikája*, melynek játékában a konkrét és meghatározott irányú kérdés a kérdezett dolog irányából jövő válaszban nyer tulajdonképpeni beteljesülést. Mivelhogy a valóságos kérdés magának a dolognak a kérdése.

Azt, hogy a tulajdonképpeni kérdés nem marad meg a meglévő tudás kérdésességénél, hanem tovább lép magához a kérdezett dologhoz, s igazi ereje abban áll, hogy a dolog vizsgálatát nyitja meg, Heidegger az „akarás” lényege felől világítja meg. A „tudás akarása” vonatkozásában az akarás „elhatározott-lét”, az arra irányuló elhatározottságunk, s a hozzá szükséges képességeink mozgósítása/kiképzése, hogy képesek legyünk megállni „a létező nyilvánvalóságában”, és hogy „kiálljuk azt”.⁵³ A kérdezett felől nézve viszont ez az akarás és elhatározottság éppen annak a megengedését és lehetővé tételét jelenti, hogy a létező az elrejtettségéből előjöjjön, feltáruljon számunkra a maga igazságában. A tudás lényege szerint azt jelenti: „képesnek lenni arra, hogy az igazságban álljunk”, s az igazság nem más, mint „a létező nyilvánvalósága”.⁵⁴ Az akarásnak a létre való vonatkozása „hagyás” – mondja Heidegger –, s a kérdésnek mint akarásnak „a hagyáson kell alapulnia”.⁵⁵ A kérdés valóságos ereje – s ez csak a felszínen tűnik paradoxnak – éppen abban a „gyengeségben” rejlik, hogy hagyja a létezőt a maga tényleges valójában megnyilvánulni, a maga nyilvánvalóságába előjönni. A „gyengeség” – ami voltaképpen nem más, mint a kérdéshez elsődlegesen hozzá tartozó negativitás – mindkét irányban *pozitív* erőforrás: a létező dolognak erőt sugároz, felszabadítva a benne rejlő képességet, hogy képes legyen a maga igazságában/valóságában feltárulni és megnyilvánulni, azaz annak lenni, ami;⁵⁶ ugyan-

⁵³ M. Heidegger: *i.m.* 12.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Közvetve erre utal Heideggernek az az egyébként sokat idézett, de csak ritkán a tényleges értelme szerint kommentált megállapítása is, hogy a filozófia igazi értelme szerint „mindig csak megnehezíti a dolgokat”. A „megnehezítés” pedig „visszadja a dolgoknak, a létezőnek a súlyát (a létét)”. – Uo. 7. A dolgok kérdező kutatása

akkor a kérdezőt is bevonja a dolog horizontjába, felszabadítva a benne rejlő képességet, hogy képes legyen a dolog elrejtetlen és leplezetlen igazságát/valóságát „elviselni”, azaz annak ismerni meg, ami.

A kérdésésben és a kérdésességben rejlő erők találkozása Gadamer szerint is a kérdés–válasz dialektikájaként ragadható meg. A kérdésésben rejlő erő meghatározatlan általánossága, mint potencialitás, egy meghatározott irányultságú konkrét kérdésben nyer megvalósulást és értelmet. Minden valódi kérdés „megkívánja ezt a nyitottságot”,⁵⁷ melyben a kérdésésben rejlő erő túllép önnön belüllétén a más/másik mint kért irányába, ahonnan választ nyerhet. Mint ahogy a kért kérdésességében rejlő erő is, túllépve önnön belüllétén, gerjesztőleg hat a kérdésés konkrét kérdésként történő megvalósulására. Ily módon a kérdés már valóságos erőként hat a kértre, mint ahogy a kért is valóságos *ellenerővel* hat gerjesztőleg a kérdezőre. A konkrét kérdés ugyanis „már mindig válasz”⁵⁸ arra a provokatív erőre, melynek hatása a kért kérdésességéből érkezik. Mint ahogy a kért irányából a konkrét kérdésre kapott válasz újabb konkrét kérdés(ek)e)t gerjesztve hat vissza a kérdésésre.⁵⁹ A két erő mindegyike a *másikban* fejt ki hatását, megvalósulása a másikban alapozódik meg. Ugyanakkor a kérdés mint erő megszűnik a válaszban, mint ahogy a válasz is mint erő megszűnik az újabb kérdésben. A kérdés–válasz dialektikáját fenntartó erők mindegyike megszűnik a másikban történő megvalósulásban.

Ebben a megvalósulva-megszűnésben nyer mind a kérdés mind pedig a válasz ténylegesen *értelmet*. Gadamer hangsúlyozza, hogy „a kérdés lényegében rejlik, hogy értelme van”. A kérdés értelme azonban nem egy neki meg-

akkor igazi, tulajdonképpeni kérdés, ha felszabadítja a dologban rejlő erőt, képességet (dünamiszt) a dolognak a maga valóságában/igazságában való feltárulkozására és megmutatkozására. A kérdésességén kívüliességben és kérdezetlenségben leledző dolog erőtlen, gyenge, „súlytalan”. A filozófiai kérdés tehát azzal, hogy „megnehezíti a dolgokat” nem „nyomasztó” súlyt helyez az emberre – ahogyan némely értelmezések ezt dramatizálják –, hanem a kérdés saját igazságfeltáró erejét juttatja érvényre, melynek horizontjában az igazság, mint az emberi létünkre ható és azt a maga horizontjába bevonó *erő* jelenik meg. Az való igaz, hogy az igazságot mint erőt elviselni *erőn-létet* igényel; az ember maga sem maradhat az igazsággal szemben erőtlen, gyenge, „súlytalan”.

⁵⁷ H.-G. Gadamer: *i.m.* 255.

⁵⁸ „Egy kérdés felmerülése – mondja Gadamer – úgyszólván feltöri annak a létét, amire a kérdés vonatkozik. A logosz, amely a feltört létet kibontakoztatja, ennyiben már mindig válasz.” – Uo. 254.

⁵⁹ Ezen a ponton ugyancsak egybevág a gadameri és a heideggeri elgondolás: „De ha feltesszük a kérdést, ha valóban végigvisszük a kérdésést, akkor ebben a kérdésésben szükségképpen megtörténik az, hogy a meg- és kikérdezett visszahat magára a kérdésésre.” – M. Heidegger: *i.m.* 5.

feleltethető valóságösszefüggés, hanem „irányértelem”;⁶⁰ abban a folyamatban realizálódik, melynek során a kérdezés meghatározatlan általánossága egy konkrét kérdés válasza *irányultságában* nyer meghatározottságot. A kérdezés a nyitottság létmódja, s ebből adódóan a belőle előálló konkrét kérdések is nyitottak. A kérdés nyitottsága azonban „nem parttalan”, ellenkezőleg: „magában foglalja saját meghatározott körülhatároltságát a kérdés-horizont által”.⁶¹ Vagyis a kérdés értelme azáltal nyílik meg, hogy a kérdezés a kezdeti ingatag, cseppfolyós állapotából átmegy *feltett kérdésbe*. Ezzel azoknak az előfeltevéseknek a tisztázása/rögzítése is együtt jár, amelyek felől a kérdés horizontjában ténylegesen megmutatkozik az, „ami még nyitva van”, vagyis az irány, amelyből a válasz érkezik. Az értelmes kérdés nem parttalan és nem meghatározatlan; konkrétioja és meghatározottsága abban fejeződik ki, hogy a kérdéssel mindig „egy meghatározott szempont alá kerül az, amire kérdezzünk”.⁶² Más szóval, a konkrét kérdés a kérdezett kérdésességében is egy *meghatározott konkrétira* irányul, s az értelme ebben, mint belátható és ténylegesen elérhető válaszban realizálódik. És fordítva: a válasznak magának is „csak a kérdés értelmében van értelme”;⁶³ a válasz értelme ugyancsak irányértelem, melynek irányában a kérdés áll. Csakis az értelmesen feltett kérdés válaszolható meg, mint ahogy értelmes válasz is csak értelmesen feltett kérdésre adható; a kérdés az általa előidézett válaszban nyer értelmet, a válasz pedig az általa előidézett kérdésben. Ez annyit jelent, hogy a kérdezés értelemhorizontja és a kérdezett kérdésességének értelemhorizontja egymáshoz tartozik; önmagukon belüli meghatározatlanságuk a másik vonatkozásában kölcsönösen meghatározottságot nyer, s ez a hozzátartozás struktúráján alapul. Egyazon értelemösszefüggés tartja egységben a kérdés és a válasz irányértelmét.

Az előbbieken alapján belátható, hogy a kérdezés önmagában behatárolatlan és eldönthetetlen; de egy meghatározott irányultságú kérdés már konkrét és eldönthető. A kérdezés e belső kettősségének és elkülönböződésének a feltárulása a tudás belső természetét is megvilágítja. A konkrét kérdés értelme kijelöli az irányt, amelyben az *igaz/helyes* megragadható; de ez azoknak az irányoknak a kijelölésével együtt történik, melyben a *téves/helytelen* elvethető, kiküszöbölhető. A kérdés nyitottsága és meghatározott irányultsága ebben a *kettősségben* találkozik: egyszerre negativitás és pozitivitás; taszító, destruktív erő és vonzó, konstruktív erő. A két oldalt ugyancsak a hozzá-

⁶⁰ H.-G. Gadamer: *i.m.* 254.

⁶¹ Uo. 255.

⁶² Uo. 254.

⁶³ Uo.

tartozás struktúrája tartja egységben. A tudás belső természete is e kettősség jegyében alakul: valamit tudni azt jelenti, hogy az *ellentétét* is tudjuk. Ha tudjuk, hogy *mi az*, akkor azt is tudjuk, hogy *mi nem az*. A kérdezés dialektikus menete a *mi nem az* struktúramozzanatain keresztül vezet a *mi az* irányába. A kérdezés meghatározatlan általánosságától a kérdés konkrét meghatározottságához vezető út mozzanatai a tudás e belső megkettőződtségében csapódnak le.

A lényege és értelme szerinti kérdezés, mint tudni akarás, tehát soha nem zárulhat le valami végső, beteljesedett és örökérvényűként rögzült tudásban. Nemcsak azért nem, mert az értelmes tudás szükségképpen a *nem* tudását is önmagához hozzátartozóként tartalmazza, hanem azért sem, mert a kérdezés meghatározatlan általánossága nem merül ki a konkrét kérdés meghatározottságában, s ennél fogva mindig túlterjed a kérdést megválaszoló és egyben megszüntető konkrét válaszon. Hasonlóképpen, a kérdésesség is túlterjed a konkrét kérdésszerűen. Így a kérdezés és kérdésesség a kérdés–válasz dialektikájában kölcsönösen nyitottságban tartják egymást. „A kérdezés művészete – mondja Gadamer – a továbbkérdés művészete”, s ez voltaképpen nem más, mint a „gondolkodás művészete”, és egyben „a valódi beszélgetés művészete”, azaz „a szóban forgó dolog által” vezetett partnerek „együtthaladása” a kérdések–válaszok mindig továbbhaladó játékában.⁶⁴

AZ ÖNGERJESZTŐ KÉRDEZÉS MINT ERŐSZAK

A kérdezés és az erő egymásra vonatkozása azt is megvilágítja, hogy a kérdezés milyen feltételek között valósul meg az erőszak módján. A kérdezés, mint erőszak lényege nem a különféle félresikerült kérdéstípusok problémája mentén tárul fel. Gadamer számos példát ad az ún. álkérdésekre és az eltorzult kérdezés eseteire. Az olyan kérdések, mint a pedagógiai kérdés valamint a szónoki kérdés nélkülözik a nyitottságot és nincs igazi kérdésértelmük. Az első esetben nincs valódi kérdező, a másik esetben a kérdés nem irányul valódi kérdezettre. Továbbá, a horizont nélküli kérdés a semmibe vész, a hamis kérdés hamis előfeltételekhez kötődik, a ferde kérdés eltér a kérdés eredeti értelemirányától.⁶⁵ Itt viszont most nem annak a vizsgálatára tét, hogy a felsoroltak közül melyik miért nem igazi kérdés, hanem az, hogy a kérdésben rejlő erő miért, hogyan válhat erőszakká?

Az előbbiekből az derült ki, hogy a kérdezés erő, amely a kérdésesség vonatkozásában bontakoztatja ki magát; belülléte nem egyszerűen magábanvaló-

⁶⁴ Vö. uo. 257.

⁶⁵ Vö. uo. 255, 262.

ság, hanem a más/másik kérdésességének horizontjában megnyíló belüllét, melyből megkerülhetetlenül áll elő a konkrét kérdés. A valós kérdezés tehát a kérdés–válasz felületi/felszíni logikájának a *megfordulásán* és a dialektikus ellentéteknek – kérdésnek és válasznak, erőnek és ellenerőnek – az egymásba való *átváltozásán* alapul. Az, hogy „a kérdés és a válasz viszonya valójában megfordul”,⁶⁶ abban mutatkozik meg, hogy a kérdezés sohasem kívülről és a logikai elsőbbség fölényével indul. A kezdetet az a kérdés jelenti, amelyet a kérdésességében előjövő kérdezett maga tesz fel nekünk. A kérdezés elsődlegesen tehát a kérdésességen belül helyezkedésünket, a kérdésességbe való bevontságunkat feltételezi, melynek során voltaképpen a minket érintő/szólító kérdésre válaszolva kérdezzünk. Hermeneutikailag tekintve, miközben kérdezek, a kérdés engem is kérdez, a saját tapasztalatomat is megnyitja a kérdésesség horizontjában. A valós kérdezés korántsem egyoldalúan felőlünk idul, hanem ugyanúgy a dolog felől is, ami a maga kérdésességében nyílik meg felénk. A folyamat kezdetét a mindenkori *kérdezetségünk* jelenti, a megszólítottágunk az által, *ami van*, s csakis ebben a nyitottságban tudunk mi magunk is értelmesen kérdezni. A nekünk feltett kérdésre hogy válaszolni tudjunk – mondja Gadamer –, magunknak kell elkezdeni a kérdezést, ami nem jelent egyebet, mint azt, hogy „rekonstruálnunk kell a kérdést”, amelyre a minket kérdező/megszólító kérdezett irányából kaphatunk választ.⁶⁷ A kérdezés és a kérdésesség közös horizontban találkoznak, és ezen belül kerül egymást alakító hatásösszefüggésbe a kérdező és a kérdezett.

A *saját kérdezés* tehát már egyfajta következmény; a folyamat nem a saját kérdezéssel kezdődik, hanem elvezet hozzá; a feltett kérdésünk nem külsődleges/előzetes konstrukció, hanem egyfajta rekonstrukciója a minket ért hatásnak, amely kimozdít az addigi bizonyosságunkból, tehát lényegében válaszlépésként kifejtett ellenerő a bizonyosság visszanyerésére a kérdezett válaszra készítetése folytán. Ez leginkább a heideggeri *radikális* kérdezés esetében válik nyilvánvalóvá, amikor a kérdezés *könnyörtelensége* nem enged meg semmiféle kilendülést/kimozdulást a dialektikus mozgás közös horizontjából, hanem, mozgósítva az összes belülről kifejlő erőtartalékait, elmegy a végső alapjaiig, a kérdésesség végső határáig.

Az erőszakos kérdezés leginkább arról ismerszik fel, hogy a kérdés–válasz előbbieken jelzett lényegi megfordítottságát *visszafordítja* a „helyesnek” vélt irányba, vagyis a kérdezés felületi/felszíni logikai rendjébe. Az erőszakos kérdezés a kérdés mindenkori *elsőbbségét* érvényesíti a válasszal szemben. A kérdezés ilyenkor nem a kérdésesség horizontjában aktivizálja az erejét,

⁶⁶ Uo. 261.

⁶⁷ Vö. uo. 261, 262.

hanem a különféle rögzült, zárt előfeltevéseiből nyert erejét szegzi neki a kérdezettnek, hogy szóra bírja és kikérdezze azt. Ilyenkor a kérdezés *öngerjesztővé* válik; az ereje nem szűnik meg a kérdezettől jövő válaszban, mivel nincs valóságos kérdezett, s nincs a kérdésség horizontjába helyezkedő tulajdonképpeni kérdezés sem. Ehelyett a kérdezés ereje visszafordul önnön meghatározatlan általánosságába, s öngerjesztő módon, a saját zárt horizontjában kényszeríti ki a kérdésséget. Ily módon az erőszakos kérdezés kívül helyezkedik a valóságos kérdésségen és a kérdezettet is kívül helyezi rajta. E külsődlegességben úgy helyezi/állítja önmaga és a másik közé a kérdést, mint a kérdésségbe való bevonás és hatásgyakorlás *eszközét*. Nem a kérdésségből megnyíló *kérdést* „rekonstruálja”, hanem a kérdezettből előjövő választ teszi kérdéssé; a kérdésben levő erő nem a dolgot töri fel, hanem a választ *rombolja le*, s eközben a *válaszadót keríti hatalmába*. Az ilyen *instrumentalizált* kérdezés nem valóságos, lényegi kérdezés, mivel nem a tudás akarására irányul, hanem a kész tudás előzetes birtoklásán alapul. E látszólagos alapon voltaképpen az erőszakos kérdezés *alap-nélkülisége* mutatkozik meg. Gadamer rámutat arra, hogy „egyáltalán nem tud kérdezni, aki azt hiszi, hogy mindent jobban tud”, „aki csak azért beszél, hogy igaza legyen, s nem azért, hogy belátást nyerjen egyes dolgokra”.⁶⁸

A mesterségesen/erőszakosan előidézett kérdésségbe helyezkedő kérdezés tehát nem-valóságos kérdezés, mivel nincs megalapozottsága a tudásban, melyre irányul. Inkább csak *látszólagos* kérdezés, amely a vélt válasz birtokában van már a kérdezés elkezdése előtt; ahelyett, hogy megszűnne egy új tudás előállításában, öngerjesztő módon élteti magát egy *előzetes tudást* birtokolva. A konkrét kérdésnek, amelynek formájában az ilyen kérdezés megvalósul, itt nem irányértelme, hanem *rejtett* értelme van: egy meglévő tudás játékba hozójaként a kutatás útjának az elzárására irányul. A rejtett előnyt, amivel indul, a kérdező nem az igazság érdekében, hanem a másik ellenében játssza ki. Feltett kérdései nem az igazság előhívói, hanem a hatáskifejtés eszközei. Az instrumentalizált kérdezés erőterében az igazság kutatása személyek versengésévé, a saját álláspont érvényesítéséért és a másik álláspontjának az érvénytelenítéséért folytatott küzdelemmé alakul, melynek a valóságos tétje az egymás feletti hatalom gyakorlása. A hatalmi játszma lefolytatása után a kérdezés minden ilyen esetben önnön általános alaptalanságába süllyed vissza.

Az erőszakos, instrumentalizált kérdezés általános jellemzőin túlmenően magában a kérdezés természetes folyamatában is kimutatható néhány olyan körülmény, melyek közepette alkalomadtán a kérdezés az erőszak gyakorlásává válik. Tekintsük át ezeket is.

⁶⁸ Uo. 254.

Ilyen mindenekelőtt a kérdezés önmagából való *kifordulása*, a *nem-kérdezésbe* való átfordulása ott, ahol valóságos kérdezésnek kellene történnie, de a *vélekedés hatalma* elfojtja a tulajdonképpeni kérdezést. Ha a konkrét kérdések játékterében szükségképpen felmerülő, de a kérdéshorizont által többnyire behatárolt vélekedés felerősítődik az öngerjesztő kérdezés által, az *általános* vélekedés rangjára emelkedik. Ebben a formájában a vélekedés olyan önmagába forduló/záruló tudásként lép fel, amely kizárja a kutatásban képződő tudás – amely egyszerre valaminek *a* tudása és a *nem* tudása – természetes belső kettősségét.

Egy másik erőszakképző körülményként említhetjük az olyan helyzetet, amikor a kérdés–válasz dialektikája szétesik, s a partnerek együtthaladása egymás *melletti* el-haladássá, együttgondolkodásuk egymás *melletti* el-beszéléssé alakul. Ilyenkor a konkrét kérdés nem szűnik meg a válaszban, s a válasz sem adja meg egy újabb irányát a konkrét kérdezésnek. Ehelyett a kérdés, túlterjedve a válaszon, önmagát kérdezi tovább, s a válasz hasonlóképpen, túlterjedve a kérdésen, önmagát afirmálja tovább. A folyamat előbbutóbb a nyitottság bezárulásához vezet, az egymás melletti zártságok versengéséhez, melyek egymásra irányultságában a partnerek nem meggyőzni, hanem legyőzni akarják egymást az érveikkel.

A kérdezés kezdőpontjának *meghatározatlan tágassága* a konkrét iránnyal szemben, amelyben kérdésként megnyilvánulva megvalósul, szintén olyan körülmény, amely adott esetben az erőszakos kérdezés előidézőjévé válhat. A kérdezés *potenciális többlete* korántsem szűnik meg akkor, amikor a konkrét kérdés ténylegesen megszűnik a válaszban. A kérdezés ezen a ponton mindig vissza is fordul önmagába, s újabb konkrét kérdések megnyitásának a terepeként működik, mivelhogy a kérdésesség sem merül ki az egyes konkrét válaszokban. A kérdésesség *elgyengülése*, vagy a kérdezett felől jövő válaszok *gyengesége* esetén viszont megbomlik a kérdés–válasz dialektikáját fenntartó erőegyensúly, s ilyenkor lehetővé válik, hogy az önnön meghatározatlan általánosságába visszaforduló kérdezés önmagáért-valóságát helyezze előtérbe, és a kellő ellenerő hiányában a saját ereje által kényszerítsen ki egyoldalúan valamiféle mesterségesen/instrumentálisan előidézett kérdésességet. A felülkerekedő kérdezés első lépésként nyilván a kérdésesség és a válasz *gyenge* pontjait igyekszik kikezdeni.

Végül, a kérdezés *túlterjedése* a kérdésességen – abban az elvi és morális horizontban, melyben a kérdezés „*mint feladat*” merül fel – ugyancsak az erőszakos kérdezés előidézőjévé válhat. Ilyenkor a kérdezés nem a megnyíló kérdésességben, mint a másban/másikban alapozódik meg, hanem a kérdésesség előtt jár, s ott nyitja meg azt, ahol valójában nincs is tényleges kérdésesség. S mivel a kérdésesség irányából nem merül fel igazi feladat, a kérdezés

az általa gerjesztett kérdésességben önmagával találja magát szemben, és – mintegy önigazolásképpen – önmagát jelöli ki feladatként, különféle elvárásokat kényszerítve rá a környezetére.

E körülmények számbavétele is azt mutatja, hogy a kérdezésben rejlő erőszak és az erőszakos kérdező fellépése, akárcsak az igazság kutatására irányuló erőszakmentes kérdezés, a kérdezés szabad erejében gyökerezik, mégpedig – paradox módon, akárcsak az erőszak más formái esetében – a „nagyobb” szabadságban. A rögzült vélekedéseknek és ítéleteknek, önnön zártságainak és gyengülő erőnlétének a foglyaként az önmagáért-valóvá váló kérdezés meghatározatlan általánosságából kiáradó szabad erő korántsem semlegesíthető az általa kikényszerített válaszokból jövő gyenge ellenállással. Egyedül a kérdésességben rejlő ellenállás felszabadítása, a benne foglaltatott potenciál kibontakoztatása és szabadon játékba hozása képes pozitív hatásösszefüggésbe átfordítani a kérdezés erőszakgerjesztő erejét. A szabadság csak szabadsággal „védhető ki”.

Talán Szókratész is ilyesmire gondolt, amikor Menón kérdése kapcsán iróniával illette a thesszáliaiak ama *szokását*, hogy a kérdezőnek „félelem nélkül és nagyszerűen” válaszoljanak, „ahogy tudósokhoz illik”. Hiszen e szokás hatalma alóli *felszabadulás* lenne az egyedüli módja annak, hogy kilábaljanak az erőszakos kérdezésnek és a kérdező hatalmának való alávetettségéből. Ehhez pedig magukat is ki kell képezniük a szabadságra.

1 Amint azt George Vigarello egy tanulmányában részletesen dokumentálja,¹ a 16. században az udvari játékokat olyan frontális erőszak jellemezte, amely megdöbbeníti a mai olvasót. A játék során mímelt harcok gyakran valóságos verekedéssé fajultak, a mitológiai küzdelmekké stilizált összecsapások súlyos sebesülésekkel járnak. Mintha a fikciót és a realitást elválasztó határ nem lenne világosan rögzítve, vagy híján volna minden szilárdságnak: a cselekvés játékká alakított – azaz távolságtartó – formái könnyen csúsznak át valós agresszióba. Ugyanakkor a korabeli dokumentumok arról is tanúskodnak, hogy a kora újkori társadalom egyre érzékenyebben reagál e frontális erőszakra. Az 1517-es valladolidi tornán a sebesült lovak és lovasok látványa, a véres jelenetek brutalitása valósággal sokkolta a nézőket. Miután 1559-ben a skót testőrség kapitányának, Montgomerynek a kopjája áthatol II. Henrik francia király sisakján, s az uralkodó életéért hiába küzdenek a kor legnevesebb orvosai, Andreas Vesalius és Ambroise Paré, lassan leáldozik e veszedelmes játékok ideje az európai udvarokban. A 17. századra véget érnek a lovagi tornák, a test testtel folytatott küzdelmei, amelyek az egyéni virtust hivatottak bizonyítani.

Az agresszió a szó etimológiai értelmében egy határ átlépése, az a pillanat, amikor az egyik test belép a másik terébe, amikor a határok elmosódnak, a testek összekeverednek. Az a folyamat, amely Európában a 16–17. század fordulóján átalakítja a társas érintkezés viszonyrendszerét, e határátlépést ritualizálja. Ez annyit jelent, hogy ceremoniálisan rögzített, olykor teátrális szabályok közé kényszeríti, s ezzel egyszersmind utalásszerűvé is teszi az eredeti gesztusokat mind a magaskultúrában, mind pedig – egyre fokozódó mértékben – a mindennapi érintkezésben.² E folyamattal kapcsolatban két

* A tanulmány megírását az OTKA K 104574-es, 112542-es és 116234-es számú kutatási projektjei támogatták.

¹ „S'exercer, jouer.” (2005) In uő. – Alain Corbin – Jean-Jacques Courtine szerk. *Histoire du corps : 1. De la Renaissance aux Lumières*. Paris, Seuil. 235–302.

² E folyamat széleskörű történeti vizsgálódások tárgya az 1960-as évektől kezdődően. Az átalakulás esztétikai aspektusait (amelyek összefüggnek az ízlés kultúrtörténetileg meghatározóvá váló szerepével) s a vonatkozó irodalmat magyar nyelven tárgyalják Szécsényi Endre és Hörcher Ferenc írásai, amelyek közül kettőt emelnék ki: Szécsényi Endre: *Tárisasság és tekintély: Esztétikai politika a 18. századi Angliában*. Budapest, Osiris, 2002.; Horkay Hörcher Ferenc: *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában*. Budapest, Gondolat, 2013.

kérdést szeretnék vizsgálni az alábbiakban: Hogyan alakul át az agresszió e ritualizáció során? Valamint megfordítva: hogyan alakulnak át a rítusaink az emberi agresszivitással szembeni kollektív attitűd e modern kori megváltozása által?

2. Agresszió és rítus biológiai szinten is szoros kapcsolatban áll egymással. E kapcsolat megvilágításának egyik lehetséges módja annak az etológiai összefüggésnek a bemutatása, amelyet Konrad Lorenz tárt fel az agresszióról szóló könyvében.³ Lorenz szerint az agresszió egyike az élethez szükséges alapösztönöknek. A táplálkozás, a szaporodás és a menekülés ösztöneivel együtt pozitív, fajfenntartó szerepe van, ugyanakkor a fajon belüli agresszió csak akkor éri el evolúciós célját, ha olyan gátlásokkal párosul, amelyek megakadályozzák a fajtársak teljes elpusztítását. E szükségszerű gátlások magyarázzák a ritualizáció folyamatát. Rítusról etológiai értelemben akkor beszélünk, ha az agresszió lefolyásának bizonyos elemei a velük szembenálló gátlások hatására eltérülnek eredeti céljuktól, és önállósulva új, rögzített funkcióra tesznek szert. Egy támadó mozdulat például, amely eredetileg frontálisan valamelyik fajtárs felé irányul, gátlással találkozva kitérő mozdulatban folytatódik, hogy az agresszió levezetése egy idegen tárgyon – például egy darab kövön – történjék meg. Az ily módon ismétlődő cselekménysor lassanként kommunikatív szerepre és jelentésre tesz szert az egyedek közötti interakcióban: „Nézd, milyen erős vagyok!” vagy „Nem kell tőlem félned!”. A céljukban gátolt agresszív ösztönök tehát a kommunikáció eszközévé stilizálódnak: kifejezéssé válnak. Ettől kezdve a rítus a maga kifejezőerejével egy olyan evolúciósan rögzült cselekménysorként veszi át az agresszió helyét, amelynek végrehajtása önálló ösztönkésztetések tárgyává válik. Jellemző rá az egyes mozzanatok stilizált hangsúlyozása, teatralitása.

Mindez azt a kérdést veti fel, hogy vajon a kifejezés ereje nem a ritualizálódó mozdulatsor eredeti, agresszív komponenséből származik-e. Hiszen a rítus által közvetített jelentés mögött mindig mikrotörténetek sora fedezhető fel, amelynek eredeti dinamikája a feszültségkeltés és feloldás dramaturgiáját követi. Az első lépés – ha mégoly stilizált formában is – a test megsértésének gesztusa, míg a második a kitérésé, a reálisról a mimétikus felé történő elmozdulásé. Ily módon a ritualizált kifejezés nyomaiban őrzi a fenyegetés, a testtel való konfrontáció eredeti aktusát; az agresszió – akár célhoz ér, akár megtorpan és kitér az összecsapás elől – a szó etimológiai értelmében továbbra is egy határ átlépése: odalépés a másik testéhez (*ad-gredi*), potenciálisan a másik terének megsértése. Az így termelődő feszültség annak a rendkívül

³ *Das sogenannte Böse* – magyarul: Konrad Lorenz: *Az agresszió*. Ford. Tandori Dezső – Zoltai Ildikó. Budapest, Helikon, 2013.

erős „jelenléthatásnak” (Hans Ulrich Gumbrecht) a következménye,⁴ amelyet a másik felbukkanása kelt a saját test terében.⁵ E feszültség tolódik el azután a jelentés irányába, amikor eredeti céljától eltérülve távolságot vesz, s feloldódik egyfajta mimétikus cselekvéssorban.

Ha a mimétikus vagy egyéb kifejezéseket – vagy általában a kifejezést – ennek az etológiai háttérnek az analógiájára gondoljuk el,⁶ olyan jelentésekkel lesz dolgunk, amelyek dinamizmusát egy erőteljes, ám a ritualizáció folyamatában elhalványult testi közelség, a másik test közelségének potenciálisan fenyegető jelenléte adja. Az így kapott jelentés tehát nem egyszerűen valamilyen tartalmilag jól meghatározható összefüggést közöl, hanem egy cselekvés része. A jelentések e feszültségekeltő gyökerét, amely mindig minden közlésben jelen van egy az információátadáson túli reziduummként, a továbbiakban a *kifejezés pragmatikai* vagy *performatív* magjának nevezhetjük.⁷

Világosan érzékelhető ez a performatív elem például az áldozati rítusokban, amelyek különböző vallási képzetekkel kapcsolódnak össze, ám amelyeknek a középpontjában – a cselekvéssor gondosan szabályozott, mimétikussá stilizált és teátrális jellege dacára is – egy nagyon is valóságos esemény, az áldozat meggyilkolása áll. Ennek a fizikai tettnek a performatív erejét hangsúlyozza a klasszika-filológus Walter Burkert *Homo necans* című 1972-es könyvében, ahol a *homo religiosus*t a gyilkosságot végrehajtó emberrel, a *homo necans*szal azonosítja. Az áldozat leölésében Burkert az antik vallási világ egy olyan alapvető jegyét fedezi fel, amelynek gyökerei egészen az emberré válás döntő pillanatáig, a vadászó közösségek kialakulásáig vezethetők vissza. Burkert szerint az embert a közös gyilkosság tette emberré. Ennek emlékeként az áldozati rítusokban nem annyira a mítoszok nyelvén kifejeződő vallási hiedelmek vagy világgépi tartalmak, hanem – ezek legősbibb magjaként – egy

⁴ Vö. Hans Ulrich Gumbrecht: *A jelenlét előállítása: Amit a jelentés nem közvetít*. Ford. Palkó Gábor. Budapest, Ráció Kiadó – Historia Litteraria Alapítvány, 2010.

⁵ Vö. az *asszon ión* („közelebb lépve”) homéroszi fordulatával, amely eufémisztikus jellege dacára is a legsúlyosabb konkrét fenyegetést takarja. (Vö. Pl. *Ilias* I. 566–567.: μή νύ τοι οὐ χραίσμωσιν ὅσοι θεοὶ εἰς ἓν Ὀλύμπῳ // ἄσπον ἰόνθ', ὅτε κέν τοι ἄάπτους χεῖρας ἐφείλω.)

⁶ Lorenz gondosan hangsúlyozza, hogy a szóban forgó etológiai összefüggések nem a kultúra vagy az emberi erkölcs biológiai magyarázatát jelentik, pusztán olyan analóg folyamatokról van szó, amelyek szerkezetüket tekintve hasonlóságot mutatnak az emberi társadalmakban megfigyelhető jelenségekkel.

⁷ Amennyiben érzékelhető ez a pragmatikai mag, a kifejezés mindig őriz valamit a kommunikatív helyzet testi realitásából. A nyelvi jelentés és a jelenlét összeolvadásának az egyik – s talán legalapvetőbb – formája ez, amelynek különböző paradigmatis megnyilvánulásait ugyancsak Hans Ulrich Gumbrecht igyekezett rendszerezni (*Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*. New York, Columbia University Press, 2014. 1.2. fejezet).

veszedelmesebb határ kollektív átlépése, a közös és megfordíthatatlan – azaz jóvátehetetlen – cselekvés: a gyilkolás áll. Egy olyan ritualizálódott, másra (egy áldozati állatra) átirányított agresszió ez, amely a maga véres egyértelműségével közösséget teremt a résztvevők körében.

A *praxis* az áldozatbemutatás görög gyakorlatában a rítus központi magjára, magának az áldozati állatnak a leölésére utal egy egyszerre eufémisztikus és mégis lényegretörő nyelven: ami a rituális jelentések háttérében áll, az nem más, mint amit „megteszünk”, egy „tett” a maga véres valóságában. Ugyancsak ezt a körülményt hangsúlyozza Catherine Bell a rítusokról írt kiváló könyvében,⁸ amelyben arra hívja fel a figyelmet, hogy a rituális rendszerek nem érthetők meg pusztán a vallási eszmetörténet jelentés-összefüggései felől; a rítusok ugyanis nem egyszerűen *kifejezések* – közösen vallott értékek dramatikus megfogalmazásai –, hanem mindenekelőtt közös cselekvések. Olyan praxison alapulnak, amelyeknek elsődleges funkciója nem ideológiai, hanem gyakorlati. Nem a közösen vallott értékek ismételt kinyilvánítása és szentesítése révén kovácsolják egybe a társadalmat, hanem – ezt megelőzőleg – cselekvési közösséget hoznak létre.

3. A 17. században megváltozik a test reprezentációja. Egyre kevésbé a robusztus, nyers testi erő számít, egyre inkább az elegancia, a szép tartás, a kellem és a jó modor. E folyamat szemmel láthatólag éppen azokat a határokat szilárdítja meg, amelyeket az agresszió átlépni igyekszik: szétválasztja a testeket, amelyek többé nem találkozhatnak férfias összecsapásban, ehelyett a megfelelő távolság megtartásával szigorú kódokkal szabályozott kapcsolatrendszer részévé válnak. E folyamat során a ritualizáció ímént idézett biológiai processzusával analóg változások mennek végbe. Az átalakulás Vigarello szerint már a 15. században elkezdődik, az udvari játékokban ettől kezdve egyre nagyobb szerepet kapnak a teátrális elemek. A lovagi tornák egyre gyakrabban visznek színre irodalmi fikciókat, a játékosok mitológiai jelmezekben lépnek fel, s a játék egésze is egyre inkább az ünnepet adó hatalom apoteózisává válik. Ám e ritualizálódó eseménysor „pragmatikai magja” egészen a 16. század végéig világosan felismerhető. Bármilyen mitológiai történetet jelenítsen ugyanis meg a forgatókönyv, a dráma csúcspontját mindig a *tényleges* összecsapás jelenti, s az elnyerhető díj is mindig e harc kimeneteléhez kapcsolódik.

A kora újkorban valami más kezdődik: az összecsapások performatív magja elveszni látszik a következő évszázadokra. Jól látható ez a változás, ha összevetjük a korábban említett egyik 16. századi ünnepi játékot, a cateaucambrésisi béke tiszteletére rendezett tornát (1559), egy száz évvel későbbi

⁸ *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, Oxford University Press, 2009. (Első kiadás 1992.)

játékkal, például azzal a *carrousel*nek nevezett lovas felvonulással, amelyet 1662-ben tartottak a Napkirály személyes uralkodásának kezdetén. Az előbbiről, amelyen II. Henrik halálos sebet kapott, korábban volt szó. Az utóbbi mellett azonban – az esemény részletes forgatókönyvét a meseíró Charles Perrault leírásában ismerjük – érdemes egy kissé hosszabban időzni.⁹

A látványosság első fontos eleme a *marche*, a felvonulás, pompás lovak, dobosok, kürtösök, lovászok és kengyelfutók hosszú sorával. A királyi lovascsapat (*quadrille*) tagjai – élükön Noailles hercegével – aranyba, csipkébe öltözve római katonákat mintáznak, míg a három másik csapat lovasai perzsa, török, indiai és indián jelmezekben vonulnak fel:

„Nem csupán a ruhák alakja volt eltérő az egyes csapatokban, hanem az uralkodó színek is megkülönböztették őket, amelyek az arany, ezüst és a drágakövek között kellemes és ragyogó tarkaságot eredményeztek. A tűz színei és a fekete volt az első, rómaiaknak öltözött egység színe, a rózsaszín és a fehér a másodiké, amely perzsáknak öltözött, kék és fekete a harmadik, török ruhában felvonuló csapat színe, testszín és sárga volt az indiai jelmezt viselő negyedik, a zöld és a fehér pedig az ötödik csapat színe, amely amerikaiaknak volt öltözve mindenféle vadállat bőrével.”¹⁰

Az antikvitás tisztelete a regényes egzotikum szeretetével és az érzékek elkápráztatásának vágyával párosul e jelenetben. Eközben a pazar pompát latin nyelvű jelmondatok egészítik ki, amelyek mind a hatalom misztériumát voltak hivatva megjeleníteni szimbolikus formában.

„Éljenezés zaja és felharsanó üdvözlő jelzi a király megjelenését. Az a gyengéd érzés, amely oly természetes a francia emberben az uralkodója iránt, s amelyet a király elragadó tulajdonságai a végletekig hevítettek, e magasztos megjelenés miatt örömujjongásban és a meglepés kiáltásaiban tört ki.”¹¹

Perrault szavai a felvonulás politikai üzenetét érzékeltetik: a király „elragadó tulajdonságai” között ott van a lovagiasság és a vitézség, vagyis azoknak a hagyományos értékeknek a sora, amelyek pusztá formájukat tekintve is utalást tartalmaznak az agresszióra, a tényleges konfrontáció során tanúsított helytállásra, arra a katonai virtusra, amely a királyt népe fejedelmévé és –

⁹ *Courses de Testes et de Bagues Faites par Roy et par les Princes et Seigneurs de sa Cour, en l'année 1662*. Paris, L'Imprimerie Royale. 1670.

¹⁰ Perrault *i.m.* 6.

¹¹ Uo.

fenyegetettség esetén – védelmezőjévé teszi. Világos azonban, hogy ezeknek az értékeknek a gyakorlása vagy bemutatása itt semmilyen formában nem része az ünnepi felvonulásnak. Perrault leírásának gerincét a ruhák és a menet bemutatása képezi, s még csak nyomokban sem jelenhet meg egy olyan „határátlépés” lehetősége, amely 1559-ben tragédiához vezetett. Jóllehet a felvonulók a hősi virtus jeleivel hivatkoznak, kizárólag a hatalom apoteózisa a cél, s az ezzel kapcsolatos üzenetet itt csupán a reprezentáció közvetíti. Barokk ünnepi pompa ez, olyan szemképráztató látványosság, amelyben teljességgel elszorvad vagy radikálisan elhalványul az a pragmatikai mag, amely eredetileg a kifejezés erejét hordozta. Az így kapott reprezentáció tiszta látványban és zenében oldódik fel, s ekként kizárólag *nézőként* (illetve hallgatóként) szólítja meg a közönséget, nem pedig egy konfliktus tanújaként.

Noha a konfliktus e látványosság során utalások formájában van csak jelen, igen fontos ebből a szempontból a „jelenlét” és az uralkodói „megjelenés” kérdése, világos ugyanis, hogy az ünnep a maga militáris koreográfiájával együtt elsősorban ezt célozza. A hatalom forrásaként az uralkodó személyes jelenléte (a „király teste” vagy a testi érintése) nagyon is konkrét és látványos erőt sugall, ám ezzel együtt ő – a hierarchia csúcsán álló személy – sem tudja kivonni magát annak a virtualizálódási folyamatnak a hatása alól, amely az alattvalók esetében oly nyilvánvaló. Miközben a feudális szolidaritás helyét a 17. századi abszolutista monarchiában egy udvarcentrikus spektakulum veszi át, e látványosság részeként az uralkodó maga is egyre inkább szimbolikus testté válik, így az uralkodói jelenlét e felvonuláson maga is stilizált és mimetikus. A teljes viszonyrendszer változik meg eközben: az „alattvaló és a király közötti feudális kapcsolat nem tűnik el nyomtalanul, hanem ugyanazon torzító hatásoknak esik áldozatul, mint a harcias praxis – a monarchia teszi rá a kezét, egy másik irányt szab neki, s megváltoztatja a formáit”.¹² Ugyanezen a változáson megy keresztül a kifejezés pragmatikai magja is. Az udvaronc önkifejezése nem valódi *virtus bellicosa*, hanem annak idézőjelbe tett párja csupán: jelenléte távolságtartást kíván – olyan distanciát a testek között, amely lehetővé teszi, hogy a megfelelő perspektívából tekintsenek rá, s így kifejtse megjelenése legkedvezőbb hatását. Ahogyan Jean-Marie Apostolides fogalmaz: „Az udvaronc úgy építi fel magát, mint ahogy egy kastély épül: teljes egészében a homlokzati látványként: csak akkor fejt ki teljes hatását, ha egy meghatározott távolságból nézzük.”¹³ Az így átalakuló arisztokrácia számára az eredeti, kombattív erények utalások rendszerévé stilizálódnak:

¹² Jean-Marie Apostolides: *Le roi-machine : Spectacle et politique au temps de Louis XIV*. Paris, Minuit, 1981. 49.

¹³ Apostolides, *i.m.* 53.

„Az erőszak a magánszférában többé nem külső, hanem interiorizálódik, pszichológiai, s nem fizikai többé.”¹⁴

„Az arisztokrácia lefegyverezve, megfosztva szokásaitól, katonai előjogaitól, egy látványosságnak (*spectacle*) hódoló kasztá kezd válni. Még mindig privilegizált helyzetében azok a ceremóniák jelentenek ellentételezést, amelyek során a király oldalán áll. Az a nyelvezet, amelybe e reprezentációt öltöztetik, kettős szereppel bír: egyrészt folytonosságot biztosít a feudális erkölcsök és az abszolút monarchia szokásai között. Tagadja a változást, mert a múltba vetíti vissza azokat a praxisokat, amelyek viszonylag újszerűek...” (46)

A szimbólumok, az emblematis feliratok az udvari nemesség új funkcióját teszik láthatóvá: visszatükrözni a Napkirály ragyogását.

Mindeközben mi sem világosabb, mint hogy a kora újkorban megjelenő társadalmi, politikai rend a maga új kulturális kódrendszerével együtt nincsen híján az agresszióknak, a konfliktusok és háborúk sorát kezdeményező bel- és külpolitika erőszakos formáinak. Ugyanez mondható a személyek közötti kapcsolatokról és a társadalmi együttélésről. A *jelenlét* eltávolítása és utalásokkal történő tompítása ugyanis maga sem egyéb, mint praxis, az agresszív cselekvés egy lehetséges, s ráadásul igencsak sikeres rendszere. Ebben egy olyan tevékenységmód határozza meg a közösségi kapcsolatokat, amelyben az ágensnek konkrét, eleven testekként egyrészt el vannak választva egymástól, másrészt azonban relációba is vannak állítva egymással olyan interakciókon keresztül, amelyeket szabályoknak alávetett, stilizált viselkedésminták normái szabályoznak. E normák – amint azt Michel Foucault írásából tudjuk – oly módon koordinálják a társadalmi cselekvést, hogy minimalizálják a testek „összekeveredésének” lehetőségét. Az erő helyett az ügyesség, a kombattív jelenlét (*présence*) helyett az udvaronc megjelenése (a *préstance*) válik döntővé. Az energikus összecsapások helyét a vívás új, tervszerű – balettre emlékeztető – kultúrája veszi át, egy geometriai térben kivitelezett kalkulatív mozgásrendszer.

Természetesen e folyamat nem egyszálú, egyirányú jelenség. Határait jól jelzi az a tény, hogy a 17–18. században a párbajkultúra – amelyből kiiktathatatlan az összecsapás mozzanata – mindvégig virágzik a világi és egyházi tiltások dacára. Ugyanakkor ennek az ellenállásokkal és eltérő törekvésekkel tagolt változásnak meghatározó eleme a *jelenléthatások jelentéshatásokkal* történő helyettesítése, egyfajta intellektuális jelenlét: önmagunk megmutatása a kellem, az elkápráztatás, az önuralom, az elegancia szublimált formáin keresztül.

¹⁴ Uo.

4. E folyamat, amely, mint láttuk, bizonyosan nem az agresszió megszűnése felé vezet, de talán még csak nem is az agresszió mértékének csökkenésével jár, az agresszió egy olyan praxisát honosította meg, amelyben a rítusok pragmatikai magja egyre láthatatlanabbá válik. A jelentéseknek a jelenlét-hatás rovására történő érvényesülése révén anonimizálódik az erőszak. E változások hatása jól látható a 19. századi irodalom olyan alkotásaiban, mint Zola *Állat az emberben* című regénye, amely az egyik legkiválóbb tanulmány az agresszió modern kori anatómiája terén. E regény először juttatja kitüntetett szerephez a modern nagyvárosok névtelen és arc nélküli tömegét, amelyet a fejlődés szédítő sebessége ragad magával. Ezt fejezi ki a vonat ősvilági ereje és robogása a zsúfolt pályaudvarokkal, a fülkékben elsuhanó ismeretlen emberekkel, akiknek a körében az ember elveszíti az intimitás szféráját, s menthetetlenül elmagányosodik:

„Ebben a pillanatban átrobogott a vonat orkánsebességgel, mintha mindent el akarna söpörni az útból. A ház beleremegett, körülfogta a szélvész. A vonat Le Havre-ba ment, zsúfolva volt utassal [...]. A fülkeajtók kivilágított üvegtábláin át a nagy sebesség ellenére is látni lehetett a tömött szakaszokat, a sűrűn egymás mellé sorakozó fejek profiljaival. Követték egymást, eltűntek. Mennyi ember! Ember ember hátán, végeérhetetlenül, és közben kattognak a kocsikerekek, süvölt a mozdony, zeng a sürgönydrót, kolompolnak a jelzőharangok.”¹⁵

E kép – a sebesség diadala mellett a fülkében elsuhanó profilok – visszavisszatér a regényben mintegy háttérét képezve az eleven ember gyötrelmeinek, szenvedélyeinek, magányának és bűneinek. Ahogy az egyik szereplővel kapcsolatban olvassuk: „Hogy felidéződött előtte a jövő és menő vonatok szállította emberáradat, mely naponta átdübörög magányossága mély csöndjén, elgondolkodva tekintett ki a sötétedő pályára. [...] Olyan furcsának érezte, hogy itt kell élnie ebben a sivár elhagyatottságban, s nincs egy teremtet lélek, akinek kiönthetné a szívét, holott éjjel és nappal, szünet nélkül vonulnak el előtte a férfiak és a nők teljes gőzzel elviharzó vonatokban, melyek olyan vadul megrázzák a házat.”¹⁶ Olykor mintha egy-egy pillanatra alakot öltene ez a szakadatlan áradat, mintha megszólítható története lenne egy-egy arcnak (a férfi „nyilván angol”), de a sebes rohanásban a narratív személyesség e pillanatnyi felbukkanása is azonnal illúzióvá enyészik:

„Gyakran, úgy rémlett, felismer egy-egy arcot: az a szóke szakállas férfi – nyilván angol – hetenként utazik Párizsba, az a kis barna nő szer-

¹⁵ Émile Zola: *Állat az emberben*. Ford. Antal László. Budapest, Európa. 1963. 44.

¹⁶ *I.m.* 41.

dán és szombaton jár erre. De villámsebességgel tovatűntek, maga sem volt biztos benne, hogy látta őket, az arcok elmosódtak, szétolvadtak, egyik olyan volt, mint a másik, egymásba olvadtak. Az áradat elzuhogott, és nem maradt utána semmi.”¹⁷

A halál ugyanilyen személytelen összeolvadásként jelenik meg a regényben a vasúti katasztrófa után:

„Flore-ral együtt ő is nézte a hullákat, mintha azt remélték volna, hogy felismernek valakit abból az ezer meg ezer elmosódó arcból, amelyek tíz esztendő leforgása alatt nagy sebességgel elszáguldottak előttük, legtöbbször csak villámsebessen cikázó, összefolyó tömeg emlékét hagyva maguk után. Nem! Ez még mindig csak az örökké úton levő, ismeretlen emberáradat volt; a kegyetlen, véletlen halál névtelen maradt, mint ahogy névtelen maradt az a rohanó élet is, amely ott száguldott el előttük, a jövő felé; és egyetlen nevet, egyetlen pontos adatot sem tudtak volna felírni ezeknek a szerencsétleneknek rémülettől eltorzult feje fölé, akik eltiporva, összetörve hullottak el az úton, akár azok a katonák, akiknek a teste megtölti a lövészárkokat a támadásra induló hadsereg rohama előtt.”¹⁸

S végül ugyanezt a személytelenséget erősíti meg a mű futurista hangvételű lezárása, amikor a katasztrófa után estére már helyreáll a vasúti menetrend:

„És a menetrend szerint időben vonatok haladtak el, s találkoztak egymással két vágányon, minthogy időközben a közlekedés rendje teljesen helyreállt. Könnyörtelenül vágattak, *gépi mindenhatóságukban, közönyösen*, mit sem tudva tragédiákról, bűntényekről. Ki törődik a tömegből útközben elhullott, kerekek alatt szétmorzsolódott ismeretlenekkel! A hullákat elhordják, a vért fölmoszák, és az utazás folytatódik, a távoli jövőbe.”¹⁹

Hogy nőtt vagy csökkent e folyamat eredményeként az agresszió mértéke, nehéz lenne megmondani. Mindenesetre a „gépi mindenhatóság” megsokszorozta e fajfentartó alapösztön pusztító erejét, amely a modern társadalmakban közönnyel párosul és anonimizálódik. A rítusokba foglalt agresszió a modern kori átalakulás sodrában polarizálódik: egyszerre hoz létre az agresszív magnak híján lévő, azaz jelenlét nélküli, üres rítusokat, és rítus nélküli – azaz jelentés híján lévő, személytelen – agressziót.

¹⁷ *I.m.* 41–42.

¹⁸ *I.m.* 268.

¹⁹ *I.m.* 277. saját kiemelésem.

A MEGSZIGONYOZOTT BÁLNA FELETTI JOG AZ ÁLLAMOK KÖZÖTTI TERMÉSZETES ÁLLAPOTRÓL ÉS A NEMZETEK JOGÁRÓL

MESTER BÉLA*

A még kézi erővel megszигonyozott bálnákról és a még vitorlás hajókon és evezős csónakokon közlekedő bálnavadászokról szóló népszerű, kalandos elbeszélések közül messze kiemelkedik *Moby Dick* legendája, így nem meglepő a bálnavadászatra utaló cím után, ha példáinkat a következőkben először innen merítjük. Herman Melville regényében ugyanis a mitikussá emelt bálnavadászat történeté formálása mellett összegyűjti mindazokat az információkat, amelyek a cetekre vonatkozó biblikus és legendás hagyományból, valamint a bálnavadászat jogszokásaiból New-yorki kikötői vámtisztként elérhetőek voltak a számára.¹ A közölt hiedelmek és gazdaságtörténeti, technikátörténeti adalékok tömegéből jelentésrétegeinek gazdagságával kitűnik az a szöveghely, amely a *szabad hal* (Loose-Fish) és a megszигonyozása után vagy *helyett* megkarózott, megjelölt úgynevezett *kötött hal* (Fast-Fish) közötti alapvető különbséget ecseteli az amerikai bálnavadászok szokásjogában saját, a jogszokás kifejezéseit merészen kiterjesztő kommentárjával. *Kötött hal*nak azt a cetet nevezték a bálnavadászok, amelyet valaki már megszигonyozott, ám pillanatnyilag nem tudott még feldolgozni, és ezért valamilyen jellel, szabályos esetben az erre szolgáló zászlós végű, fémhegyű karónak a testbe döfésével értékre adta minden potenciális riválisának, hogy a(z elpusztított) bálna most már az *övé*, igényt tart rá, és hamarosan visszatér érte, hogy feldolgozza.

* MTA BTK, Filozófiai Intézet – Nyíregyházi Egyetem, Történettudományi és Filozófia Intézet, Filozófia Intézeti Tanszék.

¹ A művet a következő kiadások alapján idézem: Herman Melville: *Moby Dick*. Fordította Szász Imre. Bukarest, Kriterion, 1984. (a továbbiakban Melville 1984); Herman Melville: *Moby-Dick or, the Whale*. Edited with an Introduction and annotation by Charles Feidelson. Indianapolis – New York – Kansas City, The Bobbs-Merrill Company, 1964. (a továbbiakban Melville 1964). Mivel Melville művével célozom csupán mondandóm illusztrálása, nem pedig a regény elemzése, általában megelégszem azzal, hogy a magyar fordításra hivatkozom, az eredeti szövegre csupán akkor utalok, ha az a jelen írás gondolatmenete szempontjából jelentősen gazdagítja, pontosítja a jelentést.

Melville eszmefuttatásában azonban túllép a bálnavadások jogszokásain, és metaforikusan kiterjeszti a *szabad és kötött hal* jogállapotát az orosz jobbágyokra és az amerikai rabszolgákra, majd az uzsorás karmai közé került, tönkrement emberekre, sőt, olyan területekre, országokra, földrészekre, mint Írország, Texas, Lengyelország, India, az egész amerikai kontinens.

„Nem kötött hal-e az orosz jobbágyok [serfs] és a köztársasági rabszolgák izma és lelke [...] Nem kötött hal-e ama félelmetes szigonyosnak, John Bullnak a szegény Írország? Nem kötött hal-e az apostoli lándzsásnak, Jonathan testvérnek Texas? [...] De ha a kötött hal doktrínája elég általánosan alkalmazható, mennyivel inkább az a szabad hal testvérdoktrínája? Ezt nemzetközileg is egyetemesen alkalmazhatjuk. Nem szabad hal volt-e Amerika 1492-ben, mikor Kolumbusz belevágta a zászlaját, s így felkarozta királyi ura és úrnője részére? Mi volt Lengyelország a cárnak? Görögország a töröknek? India Angliának? Mi lesz majd végül Mexikó az Egyesült Államoknak? Megannyi szabad hal.”²

Végül magasröptű elvont fogalmakra, az Emberi Jogra és a Világ Szabadságára, az emberek lelkére és véleményére is alkalmazhatóvá válik:

„Nem szabad hal-e az Emberi Jog és a Világ Szabadsága? Nem szabad hal-e az emberek lelke [minds] és véleménye? Nem szabad hal-e [bennük] a vallásos hit elve? Nem szabad halak-e a kérkedő, tolvaj szócéplőnek [smuggling verbalists] a gondolkodó gondolatai?”³

Melville jogelméleti fejtegetése abból indul ki, hogy

„a kötött és a szabad halra vonatkozó két törvény minden emberi jogtudomány alapja; mert bármily bonyolult csipkevésetek [complicated tracery of sculptures] díszítsék is, a Jog Templomát éppúgy, mint a Filiszteusok Templomát, csupán két oszlop tartja”⁴

Ezután eljut a gondolat kiterjesztéséig a világ egészére és az olvasó személyére:

„Nem szabad hal-e a nagy földteke maga? És te, olvasó, nem vagy-e szabad hal, de egyszersmind kötött hal is?”⁵

² Melville 1984. 405–406; Melville 1964. 509–510.

³ Melville 1984. 406; Melville 1964. 510.

⁴ Melville 1984. 405; 1964. 509.

⁵ Melville 1984. 405; Melville 1964. 510.

Melville gondolatmenetében valóban nincs sok különbség a szabad és kötött hal állapota között: a halak (itt: cetek, bálnák) csak abban az értelemben szabadok, hogy *uratlan jószágok*, pillanatnyilag még senki sem kötötte meg őket; tulajdonképpen felhívást jelentenek bárki számára, aki megteheti, arra, hogy karójával megjelölje őket. Melville világában minden dolog vagy szabad préda, vagy már föl is prédálta valaki. A regénybe szőtt eszmefuttatás pontosan ragadja meg a mindenkivel és mindennel szemben érvényesíthető *kisajátítás, birtokbavétel* gesztusát. A megkötés, megkarózás nem egyszerűen alárendeli a megjelölt lényt, legyen az cethal, személy, ország vagy fogalom, hanem meg is szünteti addigi saját mozgásait, mindazt, ami a lényegét képezte. A cethalból mint élőlényből feldolgozandó olajforrás, a személyből potenciálisan elvégezethető munkamennyiség vagy kinyerhető pénz, az országból pusztá terület, a fogalomból szabad felhasználású manipulációs eszköz válik a kisajátítás gesztusa révén. Az élő testként, az akarat valamilyen fokával rendelkező lényekként elgondolt entitásokból pusztá tárgy lesz, amint deklaráljuk a fölötte való tulajdonjogot, illetve annak pusztá lehetőségét.

Melville hatásosan kifejtett gondolatmenete több hagyományszálon nyugszik egyszerre. A biblikus utalások világosak, ám nem árt emlékezetünkbe idézni, hogy a Szentírás leviatánjának – e terminust a regény következetesen a bálnákra használja – egyértelmű azonosítása a cetfélékkel inkább modern jelenségnek tekinthető; korábban még több vízi állat, így a nílusi krokodil is versenyben volt e címért. (Több nemzeti nyelvű bibliafordításban, például a szlovénban ma is egyszerűen krokodilként szerepel e vízi jószág.) Melville Hobbesra ugyan nem utal, ám a szabad és kötött halakról való értekezés kiterjesztése személyekre és országokra, akarva vagy akaratlanul, Hobbes metaforájához hasonló eredményekre vezet. A kisajátítás gesztusának Melville-i leírásában új elem a kisajátíthatóság általánossá tétele; míg a szentírási szövegekben a leviatán alaktalan, pontosabban emberi léptékkel fölmérhetetlen alakú lény, amelyet lehetetlen birtokba venni, mint a teremtés lenyűgöző méreteinek szimbólumát, addig Melville emberei éppen ezt a lényt, vagyis jelképesen valóban mindent, vagy bármit ki akarnak sajátítani. Amíg a szentírásban szinte blaszfémia a leviatánra vadászni,⁶ addig a regényben, legalábbis a kvéker elsőtiszt, Starbuck szerint istennek tetsző hivatás lehet a bálnavadászat, istenkáromlást pedig Ahab kapitány követ el éppen azzal, hogy a kisajátítani és feldolgozni való oktalan állatból egyfajta negatív bálványimádásba sodródva saját akarattal rendelkező, legyőzendő személyes ellensé-

⁶ „Vesd rá a kezedet, de megemlékezzél, hogy a harcot nem ismételed. Ímé, az ő reménykedése család; pusztá látása is halálra ijeszt. Nincs oly merész, aki őt felverje.” Jób 41,8–10.

get teremt magának a fehér bálna képében. Az általános kisajátíthatóságból következik a kisajátított tárgyak és a kisajátító ágensek pluralitása, valamint az ütköző kisajátítási szándékok közötti konfliktus, hiszen éppen a konkurens szándékok következtében kell jelezni a kisajátítási szándékot. A konfliktusok elintézésének módja egyszerre jogi és erőszakos, „az öklök Coke-upon-Littletonja”, vagyis a tulajdonjogra vonatkozó törvények összefoglalása és mérvadó kommentárainak gyűjteménye abban a formában, ahogyan azt a bálnavadászok ökle értelmezi.⁷ Ne feledjük, a kisajátításon alapuló tulajdonjog éppúgy érvényes az emberek, a szavak és az államok közötti viszonyokban, mint az embernek a természet fölötti uralmában; hiszen a kötött és a szabad hal helyzete mindezekre egyformán érvényes. Ha végiggondoljuk Melville szavait, a kisajátított, tárggyá tett testek és a kisajátítók között sincsen lényegi különbség: ugyanazok lehetnek a kisajátítók, mint akik kisajátítottakká válhatnak. Ezen a világon, amely kötött és szabad halakból áll, végső soron maguk a cethalak, a leviatánok közül kötnek meg egyesek maguk közül másokat, mint szabad halként talált példányokat, és nem is világos mindig első pillantásra, hogy az éppen a szemünk előtt tevékenykedő leviatán melyik végén van a szigonynak: ő szigonyozza társát, vagy őt szigonyozzák.

A LEVIATÁN SZENTÍRÁSI TOPOSZA ÉS A POLITIKAI TEST KORA ÚJKORI FOGALMA

A leviatán eredeti, szentírási formájában nem csupán a tengeri lény ember által beláthatatlan mérete a lényeges, hanem legalább ennyire fontos *egyedisége*, megismételhetetlen volta. A szentírásnak csupán egyetlen, a következő monoteizmus megszilárdulása előtti időkből zárványként fennmaradt helyén jelenik csak meg az Úr ellenségeként, az Úrral viaskodó szörnyetegként, a *Zsoltárok könyvében*: „Te[, Uram,] rontottad meg a leviatánnak fejét, s adtad azt eledelül a pusztai népnek” (Zsolt 74,14).⁸ Másutt inkább azt

⁷ „Ezek tudományos kommentárok; a bálnavadászok kommentárjai azonban néha kemény szavak és még keményebb ütések – az öklök Coke-upon-Littletonja.” Melville 1984. 403; Melville 1964. 507. *Coke-upon-Littleton* címen volt szokás emlegetni jogász körökben Sir Edward Coke (1552–1634) *Institutes of the Lawes of England* című, 1628-ban megjelent munkájának első részét (*Commentary upon Littleton*). Coke ebben Sir Thomas de Littleton (1407–1481) 1481–1482 körül megjelent *Treatise on Tenures* című munkáját magyarázza. Coke munkája az angolszász tulajdonjogi gondolkodás klasszikusának számított még Melville idejében, Amerikában is. Az Egyesült Államokban 1812-ben adták ki először.

⁸ Érdekes, hogy éppen a megelőző versben kerülnek elő a cethalak a legyőzött leviatánnal analóg szerepkörben: „Te hasítottad ketté a tengert erőddel; te törted össze a cethalak fejét a vizekben” (Zsolt 74,13), alapul szolgálva a későbbi leviatán–bálna-analógiának. Ez azonban, mint az ószövetségi mitikus állatok és szörnyek azonosítása a modern nyelvek állatneveivel általában, meglehetősen bizonytalan kapcsolat.

a vonását emeli ki a szöveg, hogy jókedvében teremtette az Úr, kivételes díszüil a teremtésnek, a poszt-biblikus rabbinikus hagyomány szerint néha még el is játszadozik vele. Egyetlen példány létezik belőle a teremtésben, ezt fejezi ki az összevetés minden más teremtménnyel: „Nincs a földön hozzá hasonló, amely úgy teremtetett, hogy ne rettegjen. Lenéz minden nagy állatot, ő a király minden ragadozó [a »gőg fiai«]» felett” (Jób 41,33–34).

Az egyetlenség hangsúlyozását használja föl a kora újkori politikafilozófia, amikor a leviatán Hobbes művében a politikai közösség jelképévé válik. Éppen azért lehet az angol filozófus olvasói számára a hatalom azonnal felfogható, megérthető szimbóluma, mert már a forrásul szolgáló szentírási szövegekben is erősen hangsúlyozódik egyetlen, különleges volta. Ezen kívül ő az egyetlen, akinek nem kell semmitől sem félnie, így uralkodni képes a gőgösök felett. Ha a szöveget emberekre és azok államára vonatkoztatjuk, a gőg említésekor óhatatlanul az eredeti bűnben részes emberiségre kell gondolnunk, amelynek éppen bűnös állapota következtében van szüksége a világi hatalomra.

Jóllehet Hobbes, valamint kortársai és az őket követő nemzedékek számára is világos volt, hogy a világban egy időben több leviatán, vagyis több politikai test létezik, vizsgálódásaik óriási többsége elsősorban nem a politikai testek közötti viszonyokat, hanem az egyes testek belső viszonyait, felépítését tárgyalta. A politikai test Hobbes fő művében említett, gyakran idézett különféle metaforikus betegségei szinte sohasem azért súlyosak, veszélyesek, mert meggyöngítik a politikai test ellenálló képességét a *külső* támadással szemben, hanem azért, mert a különféle kórok a testnek, mint valami önmagának elégséges létezőnek, valóságos kozmosznak a *belső* egyensúlyát bontják meg, végső esetben a halállal egyenértékű egyensúlytalansági állapotot hozva létre a test belső mozgásai között.¹⁰

Spinozánál már kevésbé metaforikus formában jelenik meg a testek, és közöttük a politikai testek életképességének vagy életképtelenségének a gondolata. Azt tekinti egységes, individualitással rendelkező testnek, amelynek a részei, amelyek maguk is testek, kommunikálnak egymással azáltal, hogy mozgást adnak át egymásnak, ennek következtében az összetett test is moz-

⁹ A „gőg fiai” a nemzeti nyelvű bibliafordítások jó részébe is átkerült hebraizmus. A kifejezés értelme egyszerűen: a „gőgösök”. Így jelenik meg például a *King James Version*ben is: „the children of pride”.

¹⁰ Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Fordította Vámosi Pál. I. köt. Budapest, Kossuth Kiadó, 1999. A betegségmetaforák a 29. fejezetben találhatók: *Azokról a dolgokról, amelyek az államot gyengítik vagy felbomlásához vezetnek*. (329–339.) Ezen belül lásd különösen az eskorra (epilepsziára) vonatkozó helyet: 336. Értelmezéséhez lásd: Ludassy Mária: Halandó istenség és mesterséges örökkévalóság. A „Leviatán” metaforái. *Holmi*, 19. évf., 2007. 1. 45–53.

gást végez oly módon, hogy az valamilyen meghatározott aránynak vagy viszonynak felel meg. Ideig-óráig létezhetnek rossz konstitúciójú, hosszabb távon szabályszerű mozgásra képtelen kiméra-testek, mint például a *Politikai értekezés* példájában a fejetlen testként színre lépő hollandiai köztársaság, amelynek *nem* az volt Spinoza szerint a konstrukciós hibája, hogy a fejét eltávolították, hanem az, hogy utána nem alkották újra a testet az új körülményeknek megfelelő, a szabályos mozgásra való képesség kritériumát kielégítő módon:

„Ha valaki azt az ellenvetést tenné, hogy a holland állam sem állott fenn sokáig birodalmi gróf nélkül vagy helytartó nélkül, aki a birodalmi gróft helyettesítette, annak azt felelhetjük, hogy a hollandok szabadságuk fenntartására elegendőnek tartották a gróft letenni és az állam testét fejétől megfosztani; de nem gondoltak az alkotmány módosítására, hanem az államtest minden tagját meghagyták úgy, ahogy előbb volt. Ekként megmaradt a hollandiai grófság gróf nélkül, mint egy test fej nélkül, s maga az állam elnevezés nélkül.¹¹

Az életképes politikai testnek tehát az a kritériuma, hogy megfelelő életjeleket mutat, kimutatható önálló törekvéssel (*conatus*) rendelkezik.

Ákárhogy is lajstromozzuk és értelmezzük is a század politikai testre vonatkozó gondolatait, rendre találkozunk azzal a szemlélettel, amely első sorban arra figyel, hogy az egyes testek belső, dinamikus egyensúlya hogyan tartható fent, mintha csak egyetlen ilyen lenne a világegyetemben. Tényszerűen tudják természetesen, hogy államtestből több van egy időben, ennek azonban általában csak a résztestek, az államot alkotó egyének szempontjából tulajdonítanak jelentőséget. Arról esik szó, hogy a felbomlott államtestet alkotó egyének hogyan válnak részévé egy új államtestnek, arról már kevésbé, hogy miként bomlott föl ez az államtest, ha felbomlását nem belső konstitúciójának hibája, megbomlása okozta, vagyis nem volt sem beteg, sem kiméraszerű, hanem külső erők döntötték meg. Úgy tűnik, a kor gondolkodása jól le tudja írni a leviatán létrejöttét, jó és rossz működését, valamint pusztulását és annak okait, ám a *leviatáncsorda* mozgását és tagjainak egymás közötti viszonyait már alig. Egyszóval vakfoltja ez a gondolkodásnak; mintha tilos volna a leviatánt kívülről, külső viszonyaiban, kapcsolataiban szemlélni, és csak a belső, a részei felől vizsgálódó tekintet lenne megengedett. Természe-

¹¹ Spinoza: *Politikai tanulmány*, Kilencedik fejezet, 14. §. In. Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés Maximilien Lucas és Johannes Colerus Spinoza-életrajzaival*. Fordította Szemere Samu. 2. kiadás. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980. 92. A politikai test spinozai értelmezéséről lásd: Moldvay Tamás: A spinozai test mint probléma. *Magyar Filozófiai Szemle*, 54. évf., 2010. 2. 81–99.

tesen a nemzetek jogának az elméleti, és a 17. századi békerendszereknek a gyakorlati kérdései bizonyos szempontból megkerülhetetlenné tették a leviatántestek sűrűlődásainak, ütközéseinek valamiféle leírását. Itt azonban azt találjuk, hogy az államtestek súlyegyenét úgy gondolják el, mint élettelen testek *statikus* egyensúlyát. Mintha csupán a már levardászott leviatánok testeinek szortírozási, raktározási szabályairól lenne szó, amelyben már nem kell számolni a testek önmozgásával, más szóval *életével*. (Félreértések elkerülése végett jegyzem meg, hogy itt nem a mechanikus és az organikus testeknek a romantika korában megjelenő ellentétéről van szó, hanem inkább az önmozgásra képes szerkezet és a nyugvó, holt test különbségéről.) Valójában azonban az marad homályban, hogy milyen (más) testek mozgásai, és az ezek mögött lévő rendezett törekvések képesek arra, hogy holttetemként kezeljék az államtesteket a békeműben, és statikai rendszereket rakjanak össze belőlük, mint egy építőjáték elemeiből. Az a kérdés is megválaszolatlan marad, hogy lehet-e az így összerakott statikai rendszert testnek tekinteni olyan értelemben, mint azokat az államtesteket, amelyek alkotják, vagyis valamilyen mérték szerint együtt mozgó részekből álló, saját törekvéssel rendelkező entitásnak. (A rendszer statikus volta, amely csak tárgyként képes kezelni az élő államtesteket, legalábbis ellentmond ennek a lehetőségnek.) Kiterjesztő értelemben az is fölvethető, hogy vajon fölfogható-e a világ, vagy legalábbis a társadalmi világ egésze a fönti értelemben vett testként. Mostani vizsgálódásunk szempontjából sommásan annyit jegyezhetünk meg az államtestek viszonyainak leírasi kísérleteiről, hogy alapvető szemléleti ellentmondás rejlik bennük; a békeműveket például olyan ágensek alkotják meg, amelyek maguk is államtestek, de amelyek törekvései és mozgásai számára az államtestek összessége, beleértve saját magukat is, holttetemként jelenik meg. Így a másodfokú leviatán létének megalapozása még mindig várat magára.

AZ EGYÉNI FÉLELEMTŐL A KÖZÖSSÉGI FÉLELEMIG MINT POLITIKAI ALAPTÉNYEZŐIG

E hipotetikus, négyzetre emelt leviatán felépítése, mozgási szabályai és törekvései leírásának hiánya akkor tűnik ki igazán, amikor az egyetlenként elképzelt Leviatán megalkotási szabályainak egyes elemeit átviszi a politikai gondolkodás az egyénről a bizonyos mértékig megszemélyesített politikai közösségre, nemzetre, államra. Ilyen gondolkodástörténeti pillanat a 20. században, a két világháború közötti időszakban Guglielmo Ferrero munkássága. A Mussolini Olaszországból Svájcba emigrált szerző egészen Hobbesig, és a Hobbesnak is előfeltételül szolgáló vallási antropológiai elemekig nyúl vissza a világi hatalom magyarázatában. A jól ismert Hobbesi gondolat a

hatalom szükségességének visszavezetése az ember halálfélelmére, jelesen az erőszakos haláltól való rettegésére, amelyre gyógyírként a hatalomtól a közrend révén nyerhető védelem és nyugalom szolgál.¹² A 20. századi továbbgondolásban azonban az individuális félelem közösségivé válik, az államtest rettegésévé a feldaraboltatástól. Ferrero magyar tanítványának, Bibó Istvának a gondolkodásában ez az elem a kollektív, nemzeti hisztériákról és azok átörökítéséről szóló elméletben fogalmazódik meg, amelynek sikerrel kecsegtető terápiája során a nemzet problémamegoldó, a jövő felé nyitott közösséggé válik.¹³ A halálfélelem, mint magyarzó elv átvitele az egyénről a közösségre egyszerre jelent nagy magyarzó erővel rendelkező, ugyanakkor mélyen problematikus elképzelést.¹⁴ Ha a kora újkori elképzelés szerint az egyéni halálfélelmet a leviatán megalkotása oldja meg, akkor a leviatának halálfélelmének a megoldására létre kellene hozni egyfajta másodfokú leviatánt, aminek semmi előjele azokban az elméletekben, amelyek átviszik az egyéni halálfélelmet a közösségre. Részleges megoldást jelenthetnek a jó békekötés módozatairól szóló írások.¹⁵ E szintéren – legalábbis Kelet-Európa hisztérizált, nyomorúságos kisállamai számára – megoldást jelenthet, hogy halálfélelmüket a nagyhatalmak vagy nemzetközi szervezetek oldják meg anélkül, hogy végleges válaszként létrejönne valamifajta állandó másodfokú politikai test. Pontosabban, a retorika szintjén talán már ma is működnek ilyen virtuális politikai testek; ám a másodfokú test szabályos önmozgásának biztosítása érdekében

¹² Guglielmo Ferrero: *A hatalom. A legitimitás elvei a történelemben*. Fordította Járai Judit. Budapest: Kairosz, 2001.

¹³ Guglielmo Ferrero és Bibó István hatalomelmélete összefüggésének részletes elemzését lásd: Kovács Gábor: *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István a politikai gondolkodó*. Budapest: Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2004. (*Eszmetörténeti könyvtár*; 3); különösen az *Igazolható-e a hatalom? Guglielmo Ferrero hatalom- és legitimációs elmélete és annak Bibó-féle recepciója* című alfejezet, 157–192. A politikai hisztériák Bibó-féle elméletét részletesen elemzi Balog Iván: *Politikai hisztériák Közép- és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról*. Budapest, Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2004. (*Eszmetörténeti könyvtár*; 2). Lásd még Balog Iván: *Kényszer, félelem és elégtételkeresés Bibó műveiben*; és Kovács Gábor: *Enkidu és a szajha – Lewis Mumford ökológiai kultúrkritikája* című tanulmányait jelen kötetben.

¹⁴ Az egyéni és a közösségi halálfélelem közötti váltásra a 20. századi politikai gondolkodás történetében már korábban fölfigyeltem, mint problémára, azonban az itt fölvetett módon Kovács Gábor közelmúltban tartott konferencia-előadásai formulázták meg számomra a kérdést.

¹⁵ Lásd például Bibó István: *A nemzetközi államközösség bénultsága és annak orvosságai. Önrendelkezés, nagyhatalmi egyetértés, politikai döntőbíráskodás*. Budapest, Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2011. (*Bibó István munkái. Centenárium sorozat*; 6).

elengedhetetlen korlátozására a résztestek pusztán önelvű mozgásának, vagy egyszerűen a résztestek egymás ellen irányuló törekvéseinek a gátlására, korlátozására csupán meglehetősen kevésbé hatékony rendtartás létezik. (Mindenestre nem szabad lebecsülnünk a retorika erejét, hiszen magát az első fokú leviatánt is nyelvi úton alkották meg és tartják fönn önálló individuummként is létező részei.)¹⁶ A régi, kora újkori békerendszerek módjára az államtesteket még mindig kívülről szemlélő, azokat élettelen testként kezelő modern békerendszerek paradoxonja, hogy éppen a tárggyá tevéstől, és az ezt követő kisajátítástól óvja meg azokat az államtesteket, amelyek éppen ennek érdekében fogadják el a békeművet. A leviatánok közössége arra köt szerződést, hogy egyikük se szigonyozhassa, köthesse, majd karózhassa meg a másikat; más szóval, hogy a szerződő felek mindegyike továbbra is *élő* leviatán maradhasson. Annak, hogy másodfokú leviatán megkonstruálása nélkül mennyire kevés az ereje önmagában az ilyen szerződéseknek, a közelmúltban láthattuk példáját a közvetlen szomszédságunkban. A nemzetközi szerződést, amely nem tudta megmenteni az egyik, nem túl egészséges, ám kétségkívül élő, mozgó leviatánt a részleges megszigonyozástól és megkarózástól, *buda-pesti megállapodásként* emlegetjük.

A LEVIATÁN MEGKARÓZOTT TESTÉNEK ÚJRAÉLEDÉSE

Ha sikerülne végeznünk a másodfokú leviatán létezési feltételeinek a meghatározásával, még mindig hátravan a leírása annak, hogy mi az összefüggés a két, rész-egész viszonyban álló test halálfélelme között. Amikor valamely leviatán maga is az életéért reszket, ennek milyen kapcsolata van a részeként létező egyéni emberi testek halálfélelmével, meddig és mennyire képes betölteni velük szemben a halálfélelemre gyógyírul szolgáló államtest szerepét. Kettejük félelme között mindenestre kapocsként szolgálhat, hogy mind a részek, mind az egész attól retteg, hogy kisajátítják, élettelen, szabadon felhasználható testnek tekintik, majd megszigonyozzák, megkarózzák, végül feldolgozzák őket. Mégpedig annyira hajlamosak felpredálni a leviatán részét képező testeket, minél kevésbé érzékelhető, hogy azok valamely államtest részei. Ha már az egész leviatán darabolható, csonkolható kötött hallá változott, akkor a darabok, amikre fölszelik, szabadon felhasználható, ellenállásra kép-

¹⁶ A Leviatán nyelvi konstrukcióként való felfogásának ismert elemzését Hobbesnál lásd: Quentin Skinner: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. A közelmúltban bővebben foglalkoztam a kérdéssel, lásd: Béla Mester: Th. Hobbes' visible rhetoric. A case study of history of political ideas. *Creativity Studies*, 7. évf., 2014. 2. 98–107.

telen egyéni testek tömegeként jelennek meg a fölprédáló számára, amelyeknek próbálkozásai az egykor egész, most éppen darabolódó test önmozgásának újraindítására nem is értelmezhetőek a daraboló számára; amint ezt már szintén láthattuk, hallhattuk a közelmúltban, saját szomszédságunkban. Olykor persze előfordul, hogy az ügyes bálnavadász, aki maga is leviatán-testű, így bármikor válhat szigonyvetőből zsákmánnyá, egy ideig még nem karózza meg a mellette úszó, és egy ideje különösebb életjeleket, önálló rendszeres mozgást, törekvéseket nem mutató államtestet. Ilyenkor abban bízik, hogy versenytársai úgysem érnek oda idejében, és észrevétlenül elkezdheti feldolgozni a hivatalosan még élő, és szabad halként létező, általa azonban már darabolható kiméra-testnek tekintett szomszédot, tartva attól, hogy a nyílt megkarózás felhívna a figyelmét a veszélyre, illetve a lehetőségre mind a kisajátítandó hal potenciális sorstársainak, mind a kisajátításban érdekelt más játékosoknak. Ilyet is láttunk a közelmúltban, szomszédságunkban. Ilyen esetekben a tetszhalott leviatán gyakran éppen testének kezdődő feldolgozására, feldolgozására, a kezdődő fölszeletelésre reagál váratlanul megélénkülő életjelekkel. Az államtestet alkotó emberi testek ilyenkor mintegy újraalkotják saját leviatánjukat, és közben egyedülálló módon egyszerre döbbennek rá saját egyéni és közösségi, gyakorta nagyon is indokolt halálfélelmükre. Ezt a jelenséget hívjuk mindközönségesen forradalomnak, illetve függetlenségi háborúnak, amilyenre szintén van példa szomszédságunkban.

Ekkor az éppen nem veszélyeztetett leviatánok azzal áltatják magukat, hogy a kisajátítás karóját éppen azért döfték a szabad halként – vagyis bármikor megköthető halként – értelmezett államtestbe, mert életjeleket adott, rendezett mozgásról és törekvésről tett bizonyosságot. Gyakran azt szokás gondolni, hogy az éppen élve szeletelt leviatán előzőleg kihívóan viselkedett, provokálta kisajátítóját. Úgy tűnik számukra, hogy a megkarózás e provokáció nélkül nem következett volna be; vagyis a test továbbélésének feltétele az örökös tetszhalál.

A látszat azonban csalóka; önmagának holttetemmé nyilvánítása csak elodázza a karódőfést, valójában felszólít a végleges kisajátításra. A megkarózott, de még élő leviatánnak nincs más választása, mint úszni és küzdeni, amíg tengere van. A részeit alkotó embereknek szintén nincs más reális lehetőségük, mint elősegíteni az életéért csapkodó leviatán rendezett, az őt daraboló ellenségével szemben hatékony mozgását, amelyet közönségesen életnek és önvédelmi harcnak nevezünk. Erre is szeretnénk sikeres példát látni szomszédságunkban.

AZ AGRESSZIÓ ELUTASÍTÁSA FICHTE JOGFILOZÓFIÁJÁBAN ÉS ETIKÁJÁBAN

HANKOVSKY TAMÁS

Annak ismeretében, hogy jénai társadalomfilozófiájában¹ Fichte a Rousseau-i általános akaratig jut, etikájában pedig addig az állításig, hogy tökéletesen soha meg nem valósítható végső célunk az „egyén teljes megsemmisülése, s beolvadása az ész abszolút formájába vagy istenbe”² nem okozhat meglepetést, hogy elutasítja azt a magatartásformát, amelyet – bár ő maga sehol nem használja ezt a szót – agressciónak is nevezhetünk, vagyis a másik emberrel szemben ellenséges, számára hátrányos önérvényesítést. A kérdés legfeljebb az lehet, hogy annak a tudománytannak az elveiből, amely köztudottan az én fogalmára épül, és amelyet szubjektív idealistaként szokás aposztrofálni, hogyan következhetnek a másik embert a szubjektum önkényével szemben szigorúan védő filozófiai megfontolások. A következőkben ezt szeretném vázlatosan megválaszolni. Tanulmányom a bevezető után két részre oszlik majd, mert két különböző gondolatmentet kell bemutatnom, annak megfelelően, hogy Fichte társadalom- és jogfilozófiája teljes mértékben független az etikájától.³ Fichte, aki az utolsó jelentős filozófus volt, aki természetjog címen könyvet írt, egyben az első német filozófus is volt, aki jogfilozófiáját nem az erkölcsi törvényből kiindulva alkotta meg. Elsősorban az tette lehetővé, hogy a jogot ne az erkölcsre alapozza, hogy módja volt valami másra alapozni, mégpedig magára a tudománytanra, amelyre az erkölcs-tana is épül. A most tárgyalandó könyvek címe egyértelműen jelzi ezt a viszonyt: *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint*, illetve *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján*. Az előbbi 1795-ben keletkezett, és

¹ Ahol lehet, Fichtét a magyar fordítás alapján idézem, de lehetőség szerint a két kanonikus kiadás (GA és SW) adatait is megadom.

GA: Reinhard Lauth et al (szerk.): *Johann Gottlieb Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962–2010.

SW: Immanuel Hermann Fichte (szerk.): *Fichtes Werke*. Berlin, de Gruyter. 1971.

² Fichte: *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján*. (Ford. Berényi Gábor) In. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 75–474; 236 (GA I,5,142, SW IV,151) A fordítást módosítottam.

³ Fichte: *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint*. (Részelt) Ford. Endreffy Zoltán, In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 147–236; 191 (GA I,3,359, SW III,54)

1796–77-ben (Kant jogfilozófiájánál korábban) jelent meg, az utóbbi jórészt 1797-ben íródott, és a következő év elején látott napvilágot.

Fichte 1794–95-ös főműve, *A teljes tudománytan alapja*, amelyre e két könyv támaszkodik, „az általában vett szubjektivitás elméletét”⁴ fejtette ki, és azokat a képességeket (elméleti és gyakorlati ész, produktív képzelőerő, szemlélet, érzés stb.) vezette le, amelyek a szubjektivitás mint olyan végső lehetőségi feltételeit képezik. Egy olyan én képe bontakozik ki lapjain, aki mindenestül önmeghatározásától függ, aki „az, aminek tételezi magát, és annak tételezi magát, ami”.⁵ Egy ilyen ént méltán nevezünk abszolútnak. Ám Fichte célja már ebben az alapokat lefektető műben sem valami emberfeletti valóság leírása volt, hanem az, hogy az individuális és véges emberi szubjektivitás szerkezetének egyik aspektusát mutassa be. Így amit az abszolút énről állított, azt bizonyos értelemben vagy bizonyos mértékig minden emberre érvényesnek tekintette. Most, amikor a gyakorlati filozófiához sorolható témával kell foglalkoznunk, erről elég annyit megjegyezni, hogy az abszolút én *eszményként* áll, illetve *kell*, hogy álljon minden egyes ember előtt. Amennyiben valamennyien egy én vagyunk, tehát amennyiben az énség struktúráját mutatjuk fel, nekünk is önmagunkat kell meghatározunk, önmagunktól és egyre inkább csak önmagunktól kell függenünk. Mivel azonban végesek vagyunk, és a rajtunk kívül levő világtól is függünk, az előttünk álló célt csak úgy közelíthetjük meg, ha mindent, ami rajtunk kívül van, szabad önmeghatározásunknak vetünk alá, ha mindent olyanná alakítunk, hogy benne közvetett módon csak önmagunktól függjünk.⁶

A most tárgyalandó fichtei jogfilozófia és erkölcsstan ezt az emberképet dolgozza ki teljesebben, és az agressziót azért utasítja el, mert – jóllehet más-más módon – ellentétesnek találja ezzel az emberképpel.

AZ AGRESSZIÓ ELUTASÍTÁSA A TERMÉSZETJOGBAN

Ha a világban, amelytől ténylegesen függök, de amelytől nem szabadna függenem, amennyiben én egy én vagyok, más énszerű lények is volnának, akkor szükségképpen összeütközésbe kerülnek velük, mert ők természetesen

⁴ Fichte: Levél Reinholdhoz (1795. 4. 28.). In: Johann Gottlieb Fichte – Carl Leonhard Reinhold levelezése. Ford. Weiss János, In: *Magyar Filozófiai Szemle* 48. 2004. 1–2. 27–195., 72. (GA III, 2, 314–315)

⁵ Fichte: *A teljes tudománytan alapja*. 1–3. §. Ford. Hankovszky Tamás, In: *Magyar Filozófiai Szemle* 55. 2011. 3. 9–30; 13 (GA I, 2, 260, SW I, 98)

⁶ Az én fogalmáról lásd: Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytanának alap-gondolata. Transzcendentális filozófia és antropológia*. Budapest, L'Harmattan – Könyvpont, 2014. 17–53.

nemhogy azt nem fogadhatnák el, hogy tőlem függenek, hanem saját önmeghatározásuk érdekében engem is függőségbe akarnának taszítani. Ha így volna, ezt a konfliktust és a beléködött agressziót bizonyára a jogok kölcsönös korlátozásával kellene megoldani. Fichte is így oldja meg, de mivel gyakorlati filozófiájában is meg kíván maradni a transzcendentálfilozófia talaján, az én fogalmából előbb le kell vezetnie a jog fogalmát, sőt, azt is, ami oly magától értődőnek tűnik, hogy az én külvilágában más énszerű lények is vannak. A transzcendentális filozófia a világ teljes magyarázatára törekszik, és kiindulópontján, az énen kívül mindent csak akkor fogadhat el valóságosnak, ha transzcendentális dedukcióval az én mivolt szükségsszerű lehetőségi feltételeként tudja felmutatni.⁷

Akármi legyen is egy ember mint véges én, mindenképpen öntudatnak is kell lennie. Fichte transzcendentális kérdése tehát az, mi a szükségsszerű lehetőségi feltétele annak, hogy valaki öntudatra jusson. Ha az ember szabad, és ez a lényegéhez tartozik, akkor az öntudatban, amelyben mindazt tudnunk kell, amik vagyunk, csak szabadon cselekvő lénynek találhatjuk magunkat. Bár a részletekre most nem térhetek ki, Fichte valóban képes levezetni, hogy az eredeti öntudatban szabadon cselekvőként, pontosabban akaróként (nem pedig megismerőként) pillantjuk meg magunkat.⁸ Az öntudat azonban a végességünkről is minden kétséget kizáróan tanúskodik. E végességet abban éljük meg, hogy szabad cselekvésünk egy ponton gátlást szenved. A tudománytan ezt a gátlást a nem-én fogalma segítségével magyarázza. Ahol a cselekvésünk gátlást szenved, oda egy tőlünk független tárgyat tételezünk. Ezáltal a korlátozott szabad cselekvés tudata – az öntudat – a külvilág transzcendentális dedukciójának alapjává válik, hiszen a korlát nem volna valódi korlát, ha a cselekvésemet én magam korlátoznám. Így korlátozottságom tudata egy rajtam kívüli tárgyra utal.

E transzcendentális dedukció innen egy nehézség feltárása és megoldása révén halad tovább. A tőlem különböző tárgyakat egyelőre csak egy konkrét akarati aktus végrehajtásának korlátjaként vezettük le. Akarásomnak, és így öntudatomnak azonban az is szükségsszerű lehetőségi feltétele, hogy legyen egy tárgy, amelyről már az aktus végrehajtása *előtt* képzetet alkottam, és amelynek valamelyik tulajdonságát módosítani kívántam. E tárgy az eddigiek értelmében csak egy *korábbi* cselekvésem korlátjaként adódhatott a számomra. Ám mivel ennek a korábbi cselekvésnek is valamilyen tárgyra kellett irányulnia, és így tovább, Fichte szerint csak úgy kerülhetjük el a cselekvéseim

⁷ Vö. Fichte: *Tudománytan nova methodo*. Ford. Weiss János, Pécs, Jelenkor, 2002. 161. (GA IV,3,481)

⁸ Fichte: *A természetjog alapja*. 149-153 (GA I,3,329-332, SW III,17-20)

és a célként választott tárgyaim egymásutánjából álló végtelen regresszust, vagyis csak úgy leszünk képesek befejezett és teljes magyarázatot adni az öntudatra, ha valahol a sorban egy olyan tárgyat tételezünk fel, amelyek *egyszerre* célom és cselekvésem. Mivel van öntudat, biztos, hogy van ilyen tárgy, mert ez a tárgy az öntudat lehetőségi feltétele. De azon túl, hogy tudjuk, hogy van, vajon el is gondolható-e ez a tárgy? Fichte szerint igen. Gondoljuk csak el magunkat úgy, mint akit valaki felszólít, hogy határozza el magát valamilyen cselekvésre, vagy ahogyan Fichte mondja, mint aki önmeghatározásra van meghatározva!⁹ Ha ezt tesszük, olyasmit gondolunk el, aminek olyan adottsága van, amelyet – ahogy ez a tárgyak esetében lenni szokott – egyszerűen csak találunk rajta. Mivel azonban az a meghatározás, amelyet e tárgyon, önmagunkon, találunk, nem más, mint hogy önmagát kell meghatároznia, egyszerűsmond olyannak is találjuk magunkat, mint aki szabadon fog cselekedni.¹⁰

Mindezek Fichte szerint azt bizonyítják, hogy minden öntudatnak, tehát szabad cselekvésünk minden tudatának az a feltétele, hogy egyszer szabad cselekvésre szólítottak fel bennünket. Erre azonban csak olyan lény lehetett képes, aki fogalmat alkotott a szabadságunkról, és aki ennek megfelelően maga is szabad. Ezt a következtetést annak is le kell vonnia, akit felszólítottak, különben nem értelmezhetné éppen a szabadságára apelláló felszólítás-ként azt a magatartást, amelyet a másik részéről tapasztal. Transzcendentális dedukció erősíti meg tehát azt a természetes hitünket, hogy létezik rajtunk kívül legalább egy eszes lény. Így nem önkényes és alaptalan az sem, amikor bizonyos viselkedésformák láttán, amelyeket magunkban a szabadság és az eszeség folyományának tartunk (sőt már az emberi alak láttán is),¹¹ további lényeket is magunkhoz hasonlóan eszesnek és szabadnak ismerünk el.

Aki a másikat csak felszólítja, de nem próbálja kényszeríteni, az önkorlátozást hajt végre.¹² Lemond bizonyos cselekvésekről, és éppen ez az, amiből a szabadságára lehet következtetni, hiszen, „csupán az erőnek fogalmak által történő mérséklése a csálthatatlan [...] kritériuma [az] észnek és [a] szabadságnak”.¹³ Ahhoz, hogy akit felszólítottak, meggyőzze a másikat arról, hogy az nem tévedett, amikor szabadnak tartotta őt, és így is bánt vele, vagyis Fichte terminológiájával szólva elismerte őt, nem elég csak eleget tennie a felszólí-

⁹ Vö. Fichte: *A természetjog alapja*. 167. (GA I,3,342, SW III,32-33)

¹⁰ Az itt röviden összegzett gondolatmenet részletes elemzését lásd: Hankovszky Tamás: „Az eredeti öntudat énje”. Fichte az emberi öntudat gyökeréről. In. Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. 23-39.

¹¹ Vö. Fichte: *A természetjog alapja*. 219. (GA I,3,377, SW III,76-77)

¹² Fichte: *A természetjog alapja*. 179. (GA I,3,351, SW III,43)

¹³ Fichte: *A természetjog alapja*. 181-182. (GA I,3,352, SW III,45)

tásnak, hiszen szabad döntés vezetne ahhoz is, hogy nem tesz eleget neki.¹⁴ Szabadságának ő is csak úgy adhatja tanújelét, ha önkorlátozóan viselkedik, és maga is lemond az erőszakról a másikkal szemben. Ha ezt nem teszi, okot ad arra, hogy az első felszólítás és elismerés után a továbbiakban már ne bánjanak vele szabad lényként. Mindez azonban fordítva is igaz. Hiába bizonyította egy alkalommal a szabadságát a felszólítást tevő, ha később nem viselkedik szabad lényként, akkor nem várhatja el, hogy ilyenként bánjanak vele. Hosszabb távon tehát egyik „sem tudja a másikat elismerni, ha kölcsönösen nem ismerik el egymást, és egyik sem tud a másikkal mint szabad lénnel bánni, ha kölcsönösen nem így bánnak egymással.”¹⁵ Fichte a jogviszonnyal azonosítja azt az „eszes lények között levezetett viszonyt, hogy a maga szabadságát mindegyiknek korlátoznia kell a másik szabadsága lehetőségének fogalmával, azzal a feltétellel, hogy az előbbi szintén korlátozza a maga szabadságát a másik szabadságának lehetőségével.”¹⁶ Ezzel az utolsó lépést is megtette a jog fogalmának dedukciójában, mégpedig „úgy, ahogy kellett, a priori úton, vagyis az ész tiszta formájából”, az énből kiindulva mutatta ki, hogy az „öntudat magát a jog fogalmát is feltételezi.”¹⁷

Még ha el is fogadjuk ezt a dedukciót, akkor is kérdéses, hogy miért kellene tisztelnie valakinek a másik jogait, ha történetesen megteheti, hogy azokat semmibe véve érvényesítse önmagát. Fichte etikától függetlenített jogfilozófiájában látszólag semmi sem szól emellett, az ellenkezőjét viszont komoly érv támogatja. Mint láttuk, az abszolút én azt az eszményt állítja minden ember elé, hogy csak önmagától függjön, és hogy azáltal váljék egyre inkább azonossá önmagával, hogy mindent, ami rajta kívül van, saját önmeghatározása szolgálatába állít. Ebből inkább látszik következni akár még az agresszió jóváhagyása is, mint az, hogy valaki saját szabadságát valaki más javára korlátozza. Ráadásul Fichte többet tulajdonít dedukciójának, mint amennyit az valóban teljesít. Az öntudatnak ugyanis csak az első felszólítás és annak megértése – vagyis egyetlen kölcsönös elismerés – a lehetőségi feltétele, nem pedig az, hogy a felek ez után is jogviszonyban maradjanak egymással, nem beszélve a többi emberről, akik nem járultak hozzá az öntudat születéséhez. Úgy tűnik, aki egyszer öntudatra jutott, akár egy lakatlan bolygón is énként létezhet tovább, a többi emberre öntudata feltételeként többé nincs szüksége.

¹⁴ Fichte: *A természetjog alapja*. 168–169. (GA I,3,343, SW III,34)

¹⁵ Fichte: *A természetjog alapja*. 179. (GA I,3,351, SW III,44)

¹⁶ Fichte: *A természetjog alapja*. 190. (GA I,3,358, SW III,52)

¹⁷ Fichte: *A természetjog alapja*. 190. (GA I,3,358, SW III,52–53)

Két oka lehet mégis, hogy jogviszonyra törekedjen velük. A kevésbé prózai az, hogy mivel a tudománytan „én = én”¹⁸ alaptételében szereplő abszolút én tökéletesen azonos önmagával, az embernek is annak kell lennie. Ha egyszer felismerte valakinek a szabadságát, akkor az önmagához való hűség – a következetesség – jegyében szabad lényként is kell bánnia vele, míg csak az illető ennek ellenkezőjére nem ad okot. Cselekvése nem mondhat ellent saját felismerésének.¹⁹ És mivel Fichte szerint mindenkit szabad vagy legalábbis szabadságra képes lénynek kell tartanunk, akinek emberi alakja van, a felismerés és a tett összhangja megköveteli, hogy a szabadságunkat korlátozzuk a javára. A másik ok, ami kizárhatja, hogy agresszíven lépünk fel valakivel szemben, ha az erőviszonyok körültekintő mérlegeléséből az következik számunkra, hogy nem volna érdemes így fellépni. Egy jól szervezett államban biztosan erre a következtetésre jutunk. Az erőszakot egyszerűen azért is kerülnünk kell tehát, mert nem kifizetődő. Ha békében és biztonságban akarunk élni, mindig okot kell adnunk rá, hogy szabad lénynek tekintsenek minket, és ezt csak szabadságunk korlátozásával tehetjük meg.

AZ AGRESSZÍÓ ELUTASÍTÁSA AZ *ERKÖLCSTANBAN*

Fichte filozófiája radikálisan monista, amennyiben mindent egyetlen elvre vezet vissza. Közismert, hogy ez az elv a jénai filozófiájában nem a lét, hanem az én, amelyet mindenki felfedezhet magában, de amely a tudománytan princípiumaként túl van az individuális énen, és ha a maga tisztaságában tekintjük, akkor nem más, mint az abszolút én. Ez az én tiszta és korlátlan tevékenység. Nem tevékeny dolog (*res agitans*), és nem is egy dolog tevékenysége, hanem maga a tevékenység. A lét, amelynek az abszolút én semmi helyet nem hagy maga mellett, csak a véges én számára jelentkezik, amely annyiban véges, hogy a tevékenysége gátlást szenved. Gátoltsága okát maga a véges én, az ember egy tőle független létező hatásának tulajdonítja, a filozófus azonban ezt a létezőt teljes egészében, tehát anyaga és formája tekintetében is az énből magyarázza.²⁰

Fichte monizmusa az etikában is érvényre jut. A rossz, mint például az agresszió, végső elemzésben nem az énnel szembeni princípiumból, mond-

¹⁸ Fichte: *A teljes tudománytan alapja*. 1-3. §. 11 (GA I,2,257, SW I,94)

¹⁹ Vö. Fichte: *A természetjog alapja*. 184-187 (GA I,3,354-356, SW III,48-50) Vö. Hankovszky Tamás: Bizalom vagy biztonság? Fichte a természeti állapot fenntarthatatlanságáról. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 13. A bizalom*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, 2015. 191-200; 196-198.

²⁰ Vö. pl. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 131-132 (GA I,5,65, SW IV,54)

juk, az anyagi test hajlamaiból, és nem is valamiféle léthiányból fakad, hanem éppúgy az énből magyarázandó, mint ahogyan a jó is. Ahhoz, hogy ilyen ellentétes dolgokat vezessünk le az énből, valamilyen kettősségnek kell rejlenie benne. Fichte valóban számos kettősségét írja le. Ilyen például az individuális, véges én, illetve az abszolút én szembenállása, az elméleti és a gyakorlati én különbsége, az az én öntudat-jellegével összefüggő tény, hogy egyszerre szubjektum és objektum, vagy az, hogy az én nemcsak cselekvés, hanem egyszersmind e cselekvés tudata is. Ezek és más kettősségek tág teret nyitnak Fichte előtt az analízisre, vagyis különböző megkülönböztetések tételére, és a szintézisre, az így megkülönböztetett aspektusok változatos összekapcsolására. Az ebből kibomló szövevényes rendszert nincs most mód részleteiben is felvázolni, be kell érnem azzal, hogy csak a legfontosabb gondolati lépéseket mutatom meg, amelyek alapján az agresszió e rendszerben elutasítható.

Kiindulópontként, mint a jénai tudománytanban mindig, most is az én fogalmának kell szolgálnia. Az ént most mindennek előtt úgy kell számításba vennünk, mint ami önmagát eredetileg az akarásban valósítja meg. Az akarás végső gyökerét, miértjét Fichte „*az abszolútra irányuló abszolút tendenciában*”²¹ találja meg. Még a véges én is arra irányul, hogy abszolút legyen. Ha reflektálunk erre a tendenciára, akkor olyan ösztönként jelentkezik, amely az ént cselekvésre ösztönzi.²² Ennek az alapvető ösztönnek vagy, – ahogy Fichte olykor nevezi –, ösösztönnek sokféle megnyilvánulási formája van, ezeket azonban csak a reflexió különíti el egymástól. Objektíven, vagyis a reflexiótól függetlenül mind azonos egymással. A reflexió azonban az én esetében, amely egyszersmind öntudat is, nem esetleges dolog, amely utólag járulna az énhez. Az én szubjektum is és objektum is. Mint szubjektum annak találja magát, ami. Az ösztönök sokfélesége és egymáshoz való viszonya tehát az énhez tartozik, és a reflexió olyannak találja őket, mint amelyek a szabadságtól függetlenül is megvannak az énben. Mivel azonban „*természetnek*”²³ nevezzük, ami a szabadságtól függetlenül áll és meghatározott, az ösztönök az én természetéhez tartoznak. Bennük maga az én, mint cselekvő, és mint az abszolútra irányuló tendencia valósul meg.

Az emberben levő ösztönök, amelyeket ki-ki megfigyelhet magában, és amelyeknek enged, vagy amelyeknek ellenáll, mind az én eredeti ösztöneinek megnyilvánulásai. A tudománytan magyarázata szerint az ösztönök végső elemzésben egyáltalán nem a szellemi természetünkkel ellentétes anyagi

²¹ Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 104. (GA I,5,45, SW IV,28) A fordítást módosítottam.

²² Vö. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 117. (GA I,5,54, SW IV,40)

²³ Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 189. (GA I,5,108, SW IV,109)

valóságunkhoz tartoznak. Maga a test sem ellentét az énnel, hanem az én gátoltságának érzéséből magyarázott anyagi világnak az a része, amelyben az én közvetlenül hatni tud.²⁴ Vannak ösztöneink, amelyek az empirikus szubjektum számára egyáltalán nem tudatosulnak. Ilyenek vezérlik például az emésztést. Mások tudatosulnak, mint az, amely az éhség jelenségében ad hírt magáról. Amikor ez utóbbiakat tudatosan elégtjük ki, Fichte szerint formális értelemben szabadok vagyunk. „Amit tudatosan teszek, azt e szabadság révén teszem. Ezért elképzelhető, hogy valaki kivétel nélkül minden természeti ösztönét követi, és mégis szabad a szónak ebben az értelmében, feltéve, hogy tudatosan és nem mechanikusan cselekszik. Hiszen cselekvésének végső alapja ekkor nem a természeti ösztön, hanem a természeti ösztön tudata.”²⁵

Van azonban a szabadságnak egy magasabb foka is, amelyet Fichte anyaginak nevez. Ez is egy ösztönrel függ össze, de olyannal, amely „a szabadságra irányul[...] a szabadság kedvéért”.²⁶ Nem arra ösztönöz, hogy ezt vagy azt a célt elérjem, hogy erre vagy arra a célra törekedjem, hanem hogy minden kíváncsú tárgytól független tiszta öntevékenység legyek. Ha ilyen értelemben vagyunk szabadok, akkor sem tudjuk olyan cselekvésre elhatározni magunkat, amelynek tárgyát ne valamilyen ösztön állítaná eléünk, de nem teszünk meg mindent, amit az ösztön diktál. Ilyenkor tehát nemcsak tudatosítjuk a természeti ösztön működését, mint a formális szabadság esetében, hanem amit teszünk – vagyis a cselekvés „anyaga” –, az is részben más lesz, mint ha szabadjára engednénk az ösztöneinket. Tevékenységünk ilyenkor valamilyen fogalom, általában véve pedig az erkölcsiség elve fennhatósága alatt áll. Fichte szerint az „erkölcsiség elve az intelligencia azon szükségszerű gondolata, hogy szabadságát kivétel nélkül mindig az öntevékenység fogalma alapján kell meghatároznia.”²⁷ A maga formális mivoltában az erkölcsi törvény sem ír tehát elő mást, mint amire az ösztönök is sarkallnak. A törvény és az ösztönök egyaránt az én öntevékenységre irányuló tendenciáján alapulnak. Azonosnak kell lennem magammal, nekem magamnak kell a cselekvésem elvének lenni, kizárólag én határozhatom meg magamat a cselekvés közben, mivel pedig az én nem más, mint cselekvés, *mindenestül* önmagát kell meghatároznia, önmagától kell függenie.

Már csak egy lépés van hátra, hogy megértsük, miért kell Fichte etikája szerint elutasítani az agressziót. Kétségtelen, hogy ez a magatartásforma lé-

²⁴ Fichte: *A természetjog alapja*. 195-199. (GA I,3,361-363, SW III,56-59)

²⁵ Fichte: *Az erkölccstan rendszere*. 218. (GA I,5,129, SW IV,135) A fordítást módosítottam.

²⁶ Fichte: *Az erkölccstan rendszere*. 223. (GA I,5,132, SW IV,139)

²⁷ Fichte: *Az erkölccstan rendszere*. 137. (GA I,5,69, SW IV,59)

nyünk magjából, énségünkéből következik, és azt célozza, hogy minden külső befolyástól mentesen kizárólag önmagunktól függjünk. Sőt, ha valaki tudatosan teszi, amire agresszív ösztönei sarkallják, formális értelemben még szabadnak is mondható. Ám a szabadság magasabb rendű, erkölcsileg releváns fogalma, az anyagi szabadság értelmében az ilyen ember mégsem szabad, mégsem öntevékeny. Öntevékenységre tör ugyan, de nem az öntevékenységek az erkölcsi törvényben adott fogalma alapján, hanem az ösztönei indítására. Ha az öntevékenység *fogalma* vezet, ha tudatommal teljesen uralom a tetteimet, akkor két okból sem fordulhatok agresszíven a másik ember ellen. Az egyik okot már korábban is láttunk, Fichte ugyanis gyakorlatilag megismétli a *Természetjog* érvelését az etikában is. Mivel a másik ember az énség feltétele, az ő kárára nem lehet ellentmondás nélkül az én tökéletes megvalósítására törekedni.²⁸

A másik ok a tudománytan mélyebb alapjaival kapcsolatos. E rendszernek „az az alfája és ómegája, [...] abban áll egész lényege, hogy az individualitást elméletileg felejtjük el és gyakorlatilag tagadjuk meg”.²⁹ Ez azért lehet így, mert „én-voltunk és az individualitás nagyon különböző fogalmak”.³⁰ Fichte az én fogalmát eleve csak azokra számítva vezette be, „akik képesek elvonatkoztatni *saját énjüktől*”.³¹ A másik ember, aki ellen az agresszió irányul, éppúgy az abszolút ént jeleníti és valósítja meg, mint én magam. Amikor azt mondjuk, hogy az én egyre teljesebb, egyre tisztább megvalósítása a célom, akkor nem az én énemre kell gondolni, hanem arra a személyfeletti, abszolút éntre, amely mindenkién közös. Ezért a másiknak számomra legalább olyan fontosnak kell lennie, mint saját magamnak. Nem tekinthetem eszköznek, és még kevésbé tekinthetem megsemmisítendő akadállyal. Sőt, Fichte odáig megy, hogy kijelenti: „Minden egyed számára minden egyes másik egyed cél; egyik számára se cél viszont ő maga.”³² Ezért aki agresszíven akarja érvényesíteni önmagát, az csak individuális önmagát érvényesíti, de nem az ént. „Az erkölcsi törvény hozzám szól, s engem bíz meg végrehajtásával; célja azonban rajtam kívül fekszik.”³³

²⁸ Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 314. (GA I,5,201-202, SW IV,221)

²⁹ Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. Ford. Endreffy Zoltán, In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 53-127; 126 (GA I,4,267, SW I,517)

³⁰ Fichte: *Második bevezetés a tudománytanba*. 112. (GA I,4,257, SW I,504)

³¹ Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. In. GA I,3,311-460 és GA I,4,1-165, SW III,1-385; GA I,3,313, SW III,1. (Ez a részlet nem szerepel a mű magyarrá fordított részében.)

³² Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 352. (GA I,5,230, SW IV,256)

³³ Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 352. (GA I,5,230, SW IV,255)

AZ AGRESSZIÓ MINT MORÁLIS SÉRTÉS

BARCSI TAMÁS

1. AZ ELISMERÉSI SÉRELMEK ÉS AZ AGRESSZIÓ

A következőkben az elismerés és az agresszió néhány összefüggését vizsgálom meg, részben Dosztojevszkij művei alapján. Kiindulópontom Axel Honneth elismerés-elmélete, amely a *fiatal Hegel* koncepciójára vezethető vissza. Hegel *Az erkölcsiség rendszerében a kölcsönös elismerés három formáját* tételezi: a szeretetet (a család szférájában), a jogi elismerést (a polgári társadalom szférájában) és a társadalom tagjainak az állam szférájában végbemenő szolidáris viszonyait (a társadalmi rend újratermeléséhez hozzájáruló tulajdonságok elismerését). Az elismerési szférák között a *harc közvetít*, hiszen a személyiségnek az az igénye, hogy újabb és újabb dimenziókban kapjon elismerést, interszubjektív konfliktushoz vezet, amely mindig csak az elismerés újabb szférájában oldható fel.¹ Hegel a jénai *Reálfilozófiában* az elismerés, illetve az elismerésért vívott harc egyes megvalósulási formáit már tudatfilozófiai szempontból fejti ki.² A *jogfilozófia alapvonalaiban* visszatér az elismerés három formája: Hegel itt is megkülönbözteti egymástól a családot, a polgári társadalmat és az államot. Honneth saját elméletét a hegeli felosztásra alapozva fejti ki, figyelembe véve Mead szociálpszichológiájának eredményeit. Honneth is megkülönbözteti az elismerés három formáját, ezek hiányát morális sértésnek, illetve megvetésnek nevezi, álláspontja szerint a morális sérülések lehetőségé az emberi életformák interszubjektivitásából adódik. Egy lelki sérelem akkor válik *morális sértéssé*, ha az érintett ebben olyan cselekedetet lát, amely őt a maga *jólétének lényeges aspektusai*ban szándékosan *megveti*. Az emberi lények azért sérthetők meg morálisan, mert *identitásukat az önmagukhoz fűződő gyakorlati viszony* felépítésének köszönhetik, ez pedig *más emberek* igenlésére és *támogatására szorul*. A *morál* Honneth értelmezésében azoknak a beállítottságoknak az összessége, amelyeket kölcsönösen el kell sajátítanunk ahhoz, hogy *megóv*hassuk magunkat mindazoktól a *sérülésektől*, amelyek az önmagunkhoz fűződő viszony kommunikatív előfeltevéseiből következnek. A morális álláspontnak az *elis-*

¹ Axel Honneth: *Elismerés és morális kötelesség* (Fordította: Weiss János, In. Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor, Pécs, 1997.) 154-156.

² Axel Honneth: *Harc az elismerésért*, Fordította: Weiss János, L' Harmattan, Budapest, 2013. 36-66

merés három formáját kell átfognia, mivel az emberi szubjektum csak akkor tud pozitív viszonyt kialakítani önmagával kapcsolatban, ha személyiségének integritása nem sérül az előbb említett módokon, ez viszont különböző elismerési formákat feltételez.³

a) Az önmagunkhoz fűződő gyakorlati viszony első szintjén elhelyezkedő elismerési viszony lehetővé teszi a *testhez kötődő önbizalom* kialakítását: az egyes ember olyan személyként kap elismerést, akinek szükségletei egy másik személy számára egyedülálló jelentőségűek. A *gondoskodás* vagy a *szerepet* fogalmaival írhatjuk le ezt a viszonyt. Honneth, kitágítva a hegeli szeretet-fogalmat, ide sorolja az erotikus párkapcsolaton kívül a szülő-gyermek viszonyt és a barátságot is.⁴ A morális sértések irányulhatnak egy személyiség *testi integritása* ellen: ebben az esetben egy személytől megvonják a lehetőséget, hogy fizikai jóléte fölött rendelkezhesen. A gyilkosságon kívül – amely megveti a fizikai jólét minden feltételét –, ide tartozik a fizikai bántalmazás, a kínzás, a megerőszakolás. Itt nem csak a testi fájdalomról van szó, hanem a teljes kiszolgáltatottság érzésének megéléséről. A testi sértés folytán az ember *elveszti* az önmagába és a világba vetett *bizalmát*.

b) Az önmagunkhoz fűződő gyakorlati viszony második szintjén az egyes ember olyan személyként kap elismerést, mint aki ugyanolyan morális kompetenciákkal rendelkezik, mint mások. Az univerzális egyenlőség megjelölésére a *morális elfogadás*, vagy a *jogi elismerés* fogalmát használhatjuk. Ez vezethet az *öntisztelet* kialakulásához. A személyiség *normatív önmegértése*, *morális kompetenciája* sérül, ha nem ismernek el egy személyt, mint morális ítéletalkotásra alkalmas szubjektumot. Ide sorolhatjuk a csalás, a félrevezetés individuális eseteit, illetve egyes társadalmi csoportok jogtól való megfosztásának, diszkriminálásának gyakorlatait: ez utóbbi esetekben az adott csoporthoz tartozó személyt morálisan alacsonyabb rendűnek tekintik, ez együtt jár az *öntisztelet hanyatlásával*.

c) Az önmagunkhoz fűződő gyakorlati viszony harmadik szintjén az egyes ember olyan személyként kap elismerést, mint akinek *képességei* valamely közösség számára konstitutív jelentőséggel bírnak, *életmódját*, önmegvalósítását (annak értékes voltát) közössége elfogadja. Honneth ezt az alternatív életmódokkal kapcsolatos *szolidaritás* fogalmával ragadja meg, amely támogatja az egyén *önmegbecsülésének* kialakulását. A szolidaritásnak ezt a fogalmát a hegeli erkölcsiséggel állíthatjuk párhuzamba.⁵ Morális sértésnek te-

³ *Elismerés és morális kötelesség* 160-162.

⁴ Vö. Weiss János: *Az elismerés elmélete*, Áron Kiadó, Budapest, 2004. 51-52.

⁵ Erre utal Weiss: i. m. 58. Hegel a *System der Sittlichkeit*-ben arról ír, hogy az erkölcsiség nem más, mint az egyes embernek (mint a társadalom tagjának) tökéletes beemelése a közösségbe.

kinthető, ha valamely individuális vagy kollektív *életformától* vonják meg az elismerést, vagy ha egy adott közösségben valakinek nem ismerik el a *képességeit*. Ha az egyént ilyen módon vetik meg, akkor *önérték-tudatára*, *önmegbecsülésére* mérnek csapást, nem becülik meg, mint a közösség tagját (ez a köszönés elmulasztásától a stigmatizációig terjedhet), nem érezheti úgy, hogy a közösség jelentős tagjaként tekintenek rá⁶

Honneth koncepciója nem csak *személyiségelmélet*, hanem *társadalomelmélet* is, hiszen a szerző hangsúlyozza, hogy a megvetés tapasztalataival együtt járó affektív feszültség az *elismerésért vívott harccal* oldható fel, tehát ezek politikai ellenállási cselekvések alapjait is képezhetik. Nem részletezve a felmerülő kérdéseket, csak arra utalok, hogy a kollektív küzdelmek lehetősége a második és a harmadik elismerési formához kapcsolódóan van meg, hiszen – mutat rá Honneth – ezek már eleve rá vannak utalva bizonyos szociálisan generalizált kritériumokra, így a megvetés egyéni tapasztalatait úgy interpretálhatjuk, amelyek más egyedeket is érinthetnek.⁷

Az első elismerési forma megsértéseként Honneth a legdurvább, a testi integritás elleni irányuló *agresszív cselekedeteket* sorolja fel. A második formához kapcsolható sérelem, a jogoktól való megfosztás különböző agresszív megnyilvánulásokra ad lehetőséget a jogfosztott egyénnel szemben, a harmadik formához pedig elsősorban az agresszió nem fizikai megvalósulási módjai sorolhatók. Honneth az első formához kapcsolódóan beszél konkrétan agresszióról, de az elismerés hiánya a másik két esetben is lehetőséget ad valamiféle agresszióra. Talán célszerű volna, ha az első forma megsértésén a szeretet, gondoskodás hiányát, megvonását értenénk elsősorban. A második esetben pedig a személy emberi méltóságának figyelmen kívül hagyásáról, az ember eszközként való használatáról kell beszélnünk: ha az emberi méltóság tisztelete megvalósul, akkor a legdurvább fizikai agressziótól már védve van az egyén. A harmadik forma alapfeltételét is ez jelenti: az ember csak abban az esetben képes kibontakoztatni önmagát, ha jogilag az életformája elismert. Ez persze nem a társadalmi elismerés meglétét, csupán az önkibontakoztatás lehetőségi feltételét és a legdurvább sértésektől való jogi védelmet jelenti. Honneth is hangsúlyozza, hogy a jogi elismerés mintái belenyomulnak a primer kapcsolatok belső szférájába, mert az egyest meg kell védeni attól a fizikai erőszaktól, amely az emocionális kötődés kényes egyensúlyában benne rejlik, illetve a szolidaritás feltételeire is hatást gyakorol a modern jogviszony, mivel

⁶ Az elismerési formákról és az elismerési sérelmekről lásd: Axel Honneth: *Elismerés és megvetés* (fordította: Weiss János, In. Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor, Pécs, 1997. *Elismerés és morális kötelesség*, illetve *Harc az elismerésért* 91-137.

⁷ *Harc az elismerésért* 157.

olyan normatív korlátozásokat léptet életbe, amelyeknek generálisan alá kell vetni a közösségteremtő értékhorizontokat.⁸

Ugyanakkor nyilvánvalóvá kell tenni, hogy a legdurvább *agresszív cselekedetek nem különbözhetnek ki* pusztán az emberi méltóság tiszteletén alapuló jogrenddel, hiszen ezek a legtöbb esetben az első és a harmadik elismerési forma hiányára vezethetők vissza. A szeretet Honnethnél két szempontból is eltér a másik két elismerési formától: egyrészt az önbizalom megléte alkotja az önmegvalósítás minden fajtájának elementáris előfeltételét, másrészt a szeretettel összefonódó célok és vágyak nem általánosíthatók úgy, hogy nyilvános érdekke is válhatnának.⁹ Tehát minden jelentősége ellenére az első elismerési sérülésnek (a szeretet hiányát értve ez alatt) vagyunk leginkább kiszolgáltatva. Az önbizalom és a világba vetett bizalom hiánya, továbbá a harmadik elismerési sérülés, az önmegvalósítás hiánya miatti frusztráció az egyéni agresszió, vagy az önagresszió fontos okát jelentheti. Magyarázható ez azzal is, hogy az előbbi elismerési sérülés nem vonhat, az utóbbi sok esetben nem von maga után kollektív elismerési harcot.

2. AZ ELISMERÉSI SÉRELMEK ÉS AZ AGRESSZIÓ ÖSSZEFÜGGÉSEI DOSZTOJEVSKIJNÁL

Tanulságos témánk szempontjából Dosztojevszkij nagy jelentőségű műveinek (*Feljegyzések az egérlyukból*, *Bűn és bűnhődés*, *A félkegyelmű*, *Ördögök*, *A kamasz*, *A Karamazov testvérek*) elismerés-elméleti problémáit tárgyalni.¹⁰ A legfontosabb dosztojevszkiji hősök főként az első és a harmadik elismerési formához kapcsolható sérülésekkel küzdenek. A hősök a belső rend állapotát, az ellentmondásos Szelf-részek integrációját a világgal szembeállított Énjük különlegességének önmaguk számára való felmutatásával vélik elérni. A másoktól elkülönült Én megkonstruálásával önelismerésre törekcsenek. Számukra az a fontos, hogy önmagukat elismerjék, pontosabban az egyéni módon értelmezett önmegbecsülés (saját különlegességük, kiválóságuk tudata) a meghatározó.

a) A legtöbb hősnél a szeretet-hiány, tehát az első elismerési forma vonatkozásában fennálló sérülés jelentős mértékben hozzájárul énjük torzulásához, talán a legmeghatározóbb elismerési sérülés ebben a vonatkozásban

⁸ I. m. 171.

⁹ I. m. 157., 170.

¹⁰ A témának egy nagyobb tanulmányt is szenteltem, lásd: *A „Szív” méltósága. Az emberi méltóság és az elismerés problémája Dosztojevszkij műveiben*. Partitúra, 2014. 2.

mutatható ki. A magány, a diszfunkcionális, „véletlen” családok szerepét említhetjük. Az odúlakó¹¹ magányosan, szeretet nélkül élt egész életében, de a legtöbb későbbi dosztojevszkiji lázadó hős is magányos (Raszkolnyikov¹², Nasztaszja Filippovna¹³, Kirillov¹⁴, Ivan Karamazov¹⁵, de ide sorolható Sztavrogin¹⁶, vagy akár Rogozsin¹⁷ és Dmitrij Karamazov¹⁸ társas magánya is). Az Én-központú hősöknél problematikus az apához fűződő viszony. Ennek kapcsán érdemes utalni A *Karamazov testvérek* tárgyalási beszédek ismeretű részére, amikor az ügyvéd megkérdőjelezi, hogy Fjodor Pavlovics valóban apja volt a gyermekeinek, hiszen vele kapcsolatban ez a szó nem igazán használható. „Apák, ne keserítsétek el gyermekeiteket!” – kiált fel az ügyvéd.¹⁹ A huszonéves, vagy még fiatalabb lázadó főhősök apja halott (Raszkolnyikov, Sztavrogin esetében), vagy magára hagyja gyermekét (Pjotr Verhovenszkij²⁰, Arkagyij Dolgorukij²¹, de a Karamazov testvéreknél is így van, Szmeryakovot ugyan magához veszi Fjodor Pavlovics, de szolgának tartja, nem ismeri el fiának). Nasztaszja Filippovna kislánykorában lett teljesen árva, gyámapja pedig fiatal lányként elcsábítja.

A dosztojevszkiji művekben sok esetben az *anya-gyermek kapcsolat vonatkozásában is problémák táthatók fel*. Az anyák gyermekük születése után *meghaltak* (Pjotr Verhovenszkij, Karamazov testvérek), vagy élnek, de *nem töltik be a szerepüket*, nincsenek jelen megfelelően gyermekük életében (Raszkolnyikov, Arkagyij Dolgorukij, Sztavrogin). A pszichoanalitikus szemléletű elemzések Raszkolnyikov tettének lelki háttereként az *anyához való viszonyt* is kiemelik – az ödipális értelmezések az anya által keltett bűntudatot hangsúlyozzák –, az öregasszony megölése tudattalan anyagyilkossággént is felfogható, a problémás anya-képet a regényben a „rossz anya-

¹¹ Dosztojevszkij: *Feljegyzések az egérlyukból*, Fordította: Makai Imre, Európa, Budapest, 1982.

¹² Dosztojevszkij: *Bűn és bűnhődés*, Fordította: Görög Imre és G. Beke Margit, Európa, Budapest, 1993.

¹³ Dosztojevszkij: *A félkegyelmű*, Fordította: Makai Imre, Jelenkor, Pécs, 2002.

¹⁴ Dosztojevszkij: *Ördögök*, Fordította: Makai Imre, Jelenkor, Pécs, 2005.

¹⁵ Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek I-II*. Fordította: Makai Imre, Jelenkor, Pécs, 2004.

¹⁶ *Ördögök*: i. m.

¹⁷ *A félkegyelmű*: i. m.

¹⁸ *A Karamazov testvérek*: i. m.

¹⁹ Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek* II. kötet: i. m. 524.

²⁰ *Ördögök*: i. m.

²¹ Dosztojevszkij: *A kamasz* Fordította: Szöllősy Klára, Jelenkor, Pécs, 2007.

részek” szimbolizálják (az uzsorásnőn kívül Katyerina Ivanovna).²² A mai pszichológiai interpretációk nem annyira az ödipális értelmezést preferálják, hanem inkább a korai anya-gyermek kapcsolatból eredő sérülések hatását tartják meghatározónak.²³

A pszichológiai elméletek rámutatnak, hogy a *bizalom* kialakulásában kitüntetett szerepe van a csecsemőkori és a kora gyermekkori anya-gyermek kapcsolatnak – ez így van S. Freudnál, E. Eriksonnál, M. Mahlernél, és a kötődésméletek is erre utalnak –, ennek problematikussága bizalmatlansághoz (illetve elkerülő, megzavart, vagy ambivalens kötődéshez) vezethet. Karen Horney *alapszorongásról* ír, amelyet a szülőkkel való nem megfelelő kapcsolat fokozhat. Az alapszorongás legyőzésére szolgáló stratégiák túlzott használata szükségletté válhat, ezek a neurotikus szükségletek, amelyek *mások felé fordíthatják* (nem normális módon, pl. neurotikus szükséglet az elfogadásra), *másoktól elfordíthatják* (elhatárolódás, neurotikus teljesítmény-igény), illetve *mások ellen fordíthatják* (pl. neurotikus igény a hatalomra) az egyént.²⁴ Dosztojevszkij Én-központú főhősei a társadalomban sem találják a helyüket (olykor további elismerési sérülésekkel is szembe kell nézniük), és *az idegenség tapasztalatából* adódó neurotikus szükségleteiket extrém módon elégítik ki. Ennek oka lehet az is, hogy a szülők, különösen az apa, a „tekintély” hiánya és a társadalom eszmei zűrzavara miatt *az erkölcsi-világnézeti támpontok is bizonytalanná válnak*. A Horney által leírt mindhárom stratégiára találhatunk példát, bár a második és a harmadik jellemző igazán a meghatározó hősöknél: a szenvedély emberei az első, az elhatárolódás eszméjét megfogalmazók a második, a másokat eszközként használó metafizikai lázadók a harmadik kategóriába sorolhatók. Érdekes rámutatni, hogy azokból a szereplőkből, akiket fiatalon megfelelő módon befogadtak, illetve akik „új”, „valódi” apát találtak, nem lesz Én-központú lázadó (Miskin, Aljosa).²⁵

Fontos utalni arra, hogy a *szerelmi sérülés* is az első kategóriába sorolható. A szeretetre képtelen Én-központú hősök a szerelmet is elutasítják (ami újjászületésükhöz segíthetné őket: odúlakó, Sztavrogin), vagy olyan nőt idealizálnak, akik elutasítóak velük szemben, játszanak velük: ekkor a hősök

²² Tényi Tamás: *A (haldokló): A Szelf ellentmondásosságának mintázatai egy Raskolnyikov álomban és Nietzsche összeomlásában* (Psychiatria Hungarica 2013. 28.,3) 248-250.

²³ I. m. 248. 25. lábjegyzet.

²⁴ A neurotikus szükségletekről lásd: Karen Horney: *The Neurotic Personality of Our Time*, W. W. Norton & Company, New York, London, Third Edition, 1994., Horney elméletéről: Charles S. Carver-Michael F. Scheier: i. m., 282-283, 303. Freud, Erikson, Mahler elméletének és a kötődésméletek alapjait is lásd itt.

²⁵ *A félkegyelmű*: i. m., *A Karamazov testvérek*: i. m.

önmegbecsülése függ attól, hogy övék lesz-e választottjuk (pl. Rogozsin, Verszilov²⁶, Dmitrij Karamazov, utóbbiak ráadásul két nő között vívódnak). Aglaja olyasmit lát bele Miskinbe, ami nincs is benne, ezért elvárásainak is képtelen megfelelni. Grusenyka viselkedését is erősen befolyásolják az első szerelmétől, a „rég”-től elszenvedett megaláztatások.

b) A másodikként említett elismerési formának, az emberi méltóság tiszteletének hiánya, az eszközzé-tétel Nasztaszja Filippovnáknak a legfőbb problémája, akit még félig-meddig gyerekként tesz a szeretőjévé Tockij. Nasztaszja Filippovná emberi méltóságának sérelme az örültségig elhatalmasodik: *örült cselekedeteivel tiltakozik az ellen, hogy őt eszközként, dologként kezeljék*, amit használnak, aztán eldobnak, ami eladható és megvehető („én-rám mindenki csak alkudott” – mondja magáról).²⁷ Lázadó cselekedeteinek a lényege, hogy az őt kihasználni igyekvőket ő is használja a saját céljaira, *játszik azokkal, akik vele akartak/akarnak játszani*.

Külön említendő az a szereplők, akik emberi méltóságát, szabadságát, életét, akár radikális eszközzé-tétel során éppen a *vizsgált művek főhősei veszik semmibe önmegbecsülésük helyreállítása során*.²⁸ Ezek közül vannak „ártatlan” áldozatok, és olyanok, akik ugyan áldozatokká válnak, de maguk is „tettesek”, tehát vétkesek valamiféle elismerési sérelem okozásában.

c) A harmadik elismerési forma, a *társadalmi megbecsülés hiánya* a „lázádo” hősnőnél arra vezethető vissza, hogy *nem ismerik el a körülöttük lévőket, így tőlük nem is várhatják megbecsülésüket*. Mivel az általuk el nem ismert emberektől nem kaphatnak megbecsülést, ezért az egyéni módon felfogott önmegbecsülésre törekcszenek. A társadalomra ezek a hősök úgy tekintenek, mint amelyben nem élhet az ember „valódi” (a kiválsóság értelmében vett) méltóságának megfelelően: mert elfogadhatatlan szerepeket kínál, mert az emberi viszonyok csupán érdek-viszonyok, Istenre és a szeretetre hivatkozva mindenki csak saját érdekeit tartja szem előtt. A társadalmi keretek közötti kisszerű érdek-követés (aminek jelképe a szorgalmas német „Vater”) helyett a hősök inkább saját nem mindennapi céljaikat valósítják meg a társadalmi-együttélési szabályokkal, a konvencióval, az általánosan

²⁶ A kamasz: i. m.

²⁷ Dosztojevskij: *A félkegyelmű* Fordította: Makai Imre, Jelenkor, Pécs, 2002. I. m. 189.

²⁸ Az odúlakó Lizája, az uzsorás öregasszony és testvére a *Bűn és bűnhődés*ből, Sztavrogin „kísérleteinek” alanyai (különösen Matrjosa), Pjotr Verhovenszkij mesterkedéseinek áldozatai (Satov és mások), a Szmergyakov által meggyilkolt Fjodor Pavlovics Karamazov, a szenvedély hőseinek áldozatai, az ideologikus öngyilkosságot elkövetők, akik saját magukat használják eszközként teóriájuk megvalósításához, illetve Nasztaszja Filippovna, vagy éppen Grusenka férfiakkal való „játszmáinak” kárvallottjai (az előbbinél különösen Rogozsin, az utóbbinál Dmitrij Karamazov).

elfogadott, de nem követett értékekkel való nyílt szembehelyezkedéssel. Ez fejeződik ki a pénzhez való viszonyban. A hősök olyan társadalomban élnek, ahol *a pénz* a legfőbb érték, ahogy Fehér Ferenc fogalmaz: „az embereket összekötő személyes viszonyok egyetlen tárgyi közvetítője”.²⁹ A felsorolt szereplők *a pénzt a mindennapiság, a közönségesség* szimbólumaként kezelik, amin felül akarnak emelkedni. E hősök *megvetik a pénzt, de szükségük is van rá*, hiszen azt saját nagyságuk önmaguk előtti bizonyítása során nem nélkülözhetik. Raszkolnyikov nem akarja, hogy húga a pénzért menjen hozzá Luzsinhoz (hogy ezzel rajta segítsen) és ő sem állna be az ügyvédhez dolgozni. Inkább gyilkol a pénz megszerzése érdekében. Ahogy Szmergyakov is ebben a tetteben látja az emberistenné válás feltételét. *Pénzhez egyik hős sem munkával, a társadalomba való betagozódással jut, vagy akar jutni.* A pénzszerzés leggyakoribb módjai: családi vagyon, öröklés (Sztavrogin gazdag családból származik, Pjotr Verhovenszkij az anyja, Ivan Karamazov az apja után örököl, vagyoni igényei vannak ilyen alapon: Verszilovnak, Dmitrij Karamazovnak), gyanús pénzügyi ügyletek (Fjodor Pavlovics, de tőzsdei ügyleteket tervez a „kamasz” is), lopás (Dmitrij), szerencsejáték (a „kamasz”, vagy *A játékos* című kisregény főhőse esetében).³⁰ A pénz mindegyiküknek csupán eszközt jelent saját nagyságukat bizonyító tervük megvalósításához. Kirillov az, akinek ehhez nincs szüksége pénzre. Arkagyij, a „kamasz” eszméjének középpontjában ugyan a pénz áll, de annak megszerzése után nem fényűző életet akar élni. Célja *a magány és a hatalom*: elhatárolódni az emberektől és élvezni a pénzzel járó hatalmat, hiszen az „még a senkit is az első helyre emeli”.³¹ Azt tervezi, hogy nem hozza nyilvánosságra gazdagságát, elég lesz neki, ha *a legteltesebb szabadság, az erő biztos tudatát érzi.* Sőt, ha már elég pénze lesz, szétosztja az egész vagyonát, ezzel is a hatalmát bizonyítja saját magának.³²

Az érett korszak nagy műveinek Én-központú *főhősei* – ahogy láttuk – nagyrészt az *elsőként és a harmadikként említett elismerési sérelmekkel jellemezhetők* (szeretet-hiány és a társadalmi megbecsülés hiánya). Azonban ezek a hősök nem arra törekszenek, hogy valódi szeretet-kapcsolatba lépjenek (persze ott van bennük ez a vágy), és nem is az a céljuk – mint a korábbi művekben Makar Gyevuskinnak (*Szegény emberek*), Goljadkinnak (*A hason-*

²⁹ Fehér Ferenc: *Az antinómiák költője. Dosztojevszkij és az individuum válsága*, Második, átdolgozott kiadás, Cserépfalvi, Budapest, 1994. 72.

³⁰ Dosztojevszkij: *A játékos* Fordította: Devecseriné Guthi Erzsébet, In. *Egy nevetséges ember álma, Kisregények*, Európa, Budapest, 1980.

³¹ *A kamasz*: i. m. 97.

³² Arkagyij eszméjéről lásd: i. m. 86-101.

más), Fomának (*Sztyepancsikovo falu és lakói*)³³, vagy a tárgyalt művek mellékszereplői közül Katyerina Ivanovnáának (*Bűn és bűnhődés*) –, hogy annak a társadalmi közegnek az elismerését elnyerjék, amelyben élnek, bár ennek vágya, még ha nem is vallják be önmaguknak, szintén ott van pl. az odulakónál, Nasztaszja Filippovnáánál, vagy Arkagyijnál. Az ilyen hősök alapvető célja az, hogy *az egyéni módon értelmezett önmegbecsülésüket fenn tartásák. Saját magukat a környezetükből kiemelkedő különleges embernek akarják látni.* Még ha ott is van bennük a szeretet vagy a társadalmi megbecsülés vágya, ezeknél sokkal erősebb az a késztetés, hogy önmagukat a saját módjukon felfogott kiválóság-mérce alapján elismerhessék. *A méltóságként felfogott kiválóságot tehát az egyénileg értelmezett, mások véleményétől függetlenített önmegbecsülésre szűkítik.* Fontos látni, hogy az elismerési sérelmek teszik lehetetlenné a hősöknek a világhoz és önmagukhoz való pozitív viszony kialakítását, ehhez járul továbbá metafizikai elvesztettségük. Az elismerési sérelmekkel küzdő hősök Én-centrikusságában, a világgal való szembenállásukban nagy szerepet játszik az is, hogy *nem találnak érvényes metafizikai világmagyarázatot és olyan értékeket, amelyekre építhetnék az életüket.* Egyetlen abszolút érték létezik számukra, ez saját Énjük.

A legtöbb főhős kidolgoz valamilyen, a saját *különleges Énjén alapuló eszmét.* Ennek lényege lehet a társadalomtól való elhatárolódás megvalósítása. Az agresszivitás, ha jelen is van, ezeknél a hősöknél (odulakó, Arkagyij Dolgorukij) a legcsekélyebb mértékű. *A metafizikai lázadó, emberistenségre törekvő eszme-embereket viszont szélsőséges erőszak (agresszió és/ vagy önagresszió) jellemzi.* Sztavrogin a morális határokkal való játék során akarja bizonyítani magának az Isteni Rend érvénytelenségét és saját Énje hatalmát. Ivan Karamazov keserűen szembenéz Isten és a halhatatlanság hiányával és ebből az emberistenre vonatkozó „mindent szabad” elvét vezeti le, amelyet Szmerygyakov vált tettekre. Kirillov az ember istenségét „indok nélküli” öngyilkosságával akarja bizonyítani. Az öngyilkosság, mint végső tiltakozás az előbb említett szereplőknél is jelen van. Meg kell jegyezni, hogy vannak olyan hősök, akik nem az emberistenség bizonyítása miatt jutnak el a „logikai öngyilkosság” elkövetéséhez, bár esetükben is jelen van az Én és a

³³ Vö. Dosztojevszkij: *Szegény emberek* Fordította: Devecseriné Guthi Erzsébet, In. Dosztojevszkij: *Kisregények és elbeszélések. Első kötet*, Európa Könyvkiadó, Budapest, Kárpáti Kiadó, Uzsgorod, 1965., *A hasonmás* Fordította: Grigácssy Éva, In. Dosztojevszkij: *Kisregények és elbeszélések. Első kötet*, Európa Könyvkiadó, Bp., Kárpáti Kiadó, Uzsgorod, 1965), *Sztyepancsikovo falu és lakói* (fordította: Devecseriné Guthi Erzsébet, In. Dosztojevszkij: *Kisregények és elbeszélések. Második kötet*, Európa Könyvkiadó, Bp., Kárpáti Kiadó, Uzsgorod, 1965.

világ szembeállítására.³⁴ Az absztrakt emberszeretetet megvalósítására törekvő eszme-emberek esetében az emberiség szeretete a cselekvés indoka, valójában az Én erejének, ha úgy tetszik istenségének bizonyítása a tét, amelyhez az erőszak is hozzátartozik. Raszkolnyikov – bár nyíltan nem tagadja meg az Istent – azért követi el az Isteni Rendet és az emberi méltóság tiszteletének elvét durván sértő cselekedetét, a gyilkosságot, mert úgy véli, *hogy az emberiségért cselekvő kivételes emberre más szabályok vonatkoznak*, mint a közönségesekre. Az *Ördögök* forradalmárai egy új társadalmi rend megteremtésére törekszenek, de ezzel saját különlegességüket akarják bizonyítani és az új rendtől ambícióik teljesülését várják. Különösen igaz ez Pjotr Verhovenszkijre, aki nem is forradalmárnak, hanem szélhámosnak tartja magát. A Nagy Inkvizítor (mint Ivan Karamazov egyik „alteregója”) úgy gondolja, hogy az ő feladata a *krisztusi tanítás módosítása* az emberek érdekében, valójában inkább a saját erejének bizonyítékeként.³⁵ Vannak olyan hősök, akik eszközként használnak embereket, azonban nem valamely eszme megvalósítása, a metafizikai lázadás miatt, hanem azért, mert korában őket is megaláztak (ezek után nyilvánvaló, hogy ide Nasztaszja Filippovna és Grusenyka sorolható, de az odúlakó is megalázza Lizát, az egyetlen embert, aki szeretettel fordult felé.) És végül néhányan (Rogozsin, Verszilov, Fjodor Pavlovics és Dmitrij Karamazov) Énjük különlegességét azzal próbálják bizonyítani maguknak, hogy megszerzik azt a gyönyörű és elérhetetlennek tűnő nőt, akibe szerelmesek. Ha a legvégletesebb erőszak kell ehhez, akkor attól sem riadnak vissza (lásd Rogozsint, aki meggyilkolt szerelmének testét birtokolhatja csak).³⁶

³⁴ Az öngyilkosságok hátterében többféle motiváció állhat a dosztojevszkiji művekben. Az eszmei öngyilkosság, a „logikai öngyilkosság” egyfajta értelmezése jelenik meg az *Ítélet* című írásban (amit *Az író naplójában* publikált a szerző, fordította: Grigássy Éva, In: *Tanulmányok, levelek, vallomások*, Magyar Helikon, Budapest, 1972. 92-95., ez itt az értelmetlen emberi élet ellen való tiltakozást jelenti. Ilyen öngyilkosságra készül a „nevetséges ember” és Ippolit. Bár ezekben is jelen van az Én és a világ (természet) szembeállítása, de meghatározó módon az *Én erejének* felmutatását jelenti Sztavrogin utolsó tette, illetve Szvidrigajlové és Szmergyakové, továbbá Ivan Karamazov harminc éves korára tervezett öngyilkossága is ebbe a sorba illik. Kirillov ugyanakkor kifejezetten az ember szabadságát, emberistenségét akarja bizonyítani „pedagógiai öngyilkosságával” (Camus nevezi így). Másfajta indokból, de eszmei, logikai alapon lesz öngyilkos Kraft (*A kamasz*): nem általában az embernek, hanem az orosz embernek nem érdemes élnie. Az *elviselt sérelmek* miatt lesz öngyilkos A *kamaszban* Olja, de Verszilov is a *világból való menekülés* miatt fordítja maga ellen a pisztolyt (bár nem sikerül kioltania az életét).

³⁵ Lényegében Verszilov eszméje is ide sorolható (azzal az eltéréssel, hogy ebben nincs szó az egyes ember feláldozhatóságáról): Verszilov úgy véli, hogy ő is azon kiválasztottak egyike, akik elvégzik az eszmék és emberek összehibékítését, azonban gyengeségei eltérítik őt eszméje megvalósításától.

³⁶ A *játékos* című műben a játékszenvedély tölt be hasonló szerepet (amely Alexis esetében a Polina iránt érzett szerelemnél is erősebbnek bizonyul).

Az Én-központú főhősök tehát csak önmaguk, vagy más emberek feláldozása árán tehetik nyilvánvalóvá önmaguk előtt Énjük kiválóságát. Néhányan saját magukat használják eszközként, de legtöbbször mások emberi méltóságát hagyják figyelmen kívül: ami lehet megalázás, bántalmazás, megerőszakolás, vagy legvégtetesebb módon a Ne ölj! parancs megszegése.

Fontos hangsúlyozni a hősök *bizonytalanságát*: maguk is kételkednek az Énjükön, a világ és a másik ember elutasításán alapuló eszméjük, viselkedésmódjuk igazságában, de a „szív” – Dosztojevszkij a szeretetre való képességet a szív metaforájához kapcsolja – szolamát újra és újra elhallgattatják magukban. Mindez a dosztojevszkiji művek dialogikusságához vezet, amelynek jellegzetességeit Bahtyin tárta fel meggyőző módon, aki szerint Dosztojevszkij műveinek alapvető vonása a teljes értékű szolamok gazdag polifóniája, amelyhez szorosan kapcsolódik a dialogikusság: a polifonikus regényben *minden mozzanat dialogikus*.³⁷

Dosztojevszkij utolsó korszakának vizsgált műveiben az Én-központú főhősök tehát arra töreksenek, hogy pozitív módon viszonyulhassanak önmagukhoz. De ha azt mondjuk – és az elismerés-elmélet kiindulópontja ez –, hogy mások pozitív értékelése nélkülözhetetlenül szükséges mindhárom elismerési forma esetében az önmagunkhoz fűződő pozitív viszony kialakításához, *a különlegességeként értett önmegbecsülésre való törekvés eleve kudarcra van ítélve*. Ez csupán *a szeretet és az önszeretet*, illetve *a közösségi megbecsülés és az ezen alapuló önmegbecsülés pótszere csupán*. Hiszen hiába van jelen saját különlegességének tudata, ha ez *a hős önbizalmát*, és az eredeti értelmében felfogott *önmegbecsülését képtelen helyreállítani: a szeretet-hiány és a társadalmi kirekesztettség fennmarad, sőt erősödik*, hiszen az Én különlegességének felmutatása mások megalázásához, elpusztításához, vagy önfelszámoláshoz vezet.

A regényekben a „pozitív szépségű” hősök: Szonya (*Bűn és bűnhődés*), Miskin (*A félkegyelmű*), Tyihon (*Ördögök*), Makar Dolgorukij (*A kamasz*), Zoszima, Aljosa Karamazov, Ivan poémájának Jézusa (*A Karamazov testvérek*) a „Szív” méltóságát képviselik. A „Szentek” mellett még számos olyan szereplőt lehetne felsorolni, akik szintén a „Szív” útján járnak: a szelídek, a

³⁷ Mihail Bahtyin: *Dosztojevszkij poétikájának problémái* (fordította: Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza, Gond-Cura/Osiris, Budapest, 2001. 10-11., 56-57. Bahtyin részletesen foglalkozik továbbá a karnevalizációval a Dosztojevszkij művek kapcsán. A karnevalizált irodalom meghatározó sajátossága a dialogikusság, a szókratészi dialógus is ennek az irodalomnak a része. Dosztojevszkij a menippeai szatíra vagy menippea műfajához kapcsolódik, de számos tekintetben meg is újítja azt. I. m. 128-223.

„tanítványok”.³⁸ A „Szív” emberei *nem érveikkel hatnak elsősorban, hanem életükkel, jelenlétükkel*. Számukra az Isteni Rend hirdetése és az emberi méltóság összetartozik. Minden emberre (a legnagyobb bűnösre is) mint istenképmású lényre tekintenek, ezért nem elégednek meg azzal, hogy pusztán tisztelik a másik embert, ez csak az alapfeltételét jelenti a cselekvő szeretetnek, ami az emberi méltóság felismeréséből következő legmegfelelőbb viselkedési mód.

A dosztojevszkiji művekben az *egység hiányának tragédiája és az egység megvalósításának szükségessége válik nyilvánvalóvá*. Az egység vágya ott van a „ragadozókbán”, az „eszme emberekben” is, ez mutatkozik meg pl. az emberistenek aranykoráról szőtt látomásaikban, de egyértelművé lesz, hogy az egység csak a jelenlét szeretet-cselekvéseiben realizálódhat. A „Szív” emberei ezt az egységet próbálják megvalósítani. A szenvedés, a megálázottság, a szenvedély, a lázadó ész, az értelmetlen élet és a halál borzalma ellenében képviselik azt, hogy csak az egységre való törekvésben érezhetjük át a racionálisan megfejthetetlen Rendet. Sokszor csak pillanatokra világosítják meg azoknak a „szívét”, akiket fogva tart az idegenség tapasztalatának ereje, olykor pedig még erre sem képesek. Az idegenség tapasztalata még a „Szív” emberét is kétségbe ejtheti, akár összeomlásához is vezethet (lásd Aljosát és Miskint: az előbbi képes túljutni a válságon, az utóbbi nem).

Az *egység a művekben a „szív” szavakban és szavakon túli módon kifejeződő szólamához kapcsolódva jelenik meg*. E szólamot képviselik a pozitív szépségű hősök, a „Szív” emberei, de e szólam mindenkiben ott rejtőzik. Az Én-központú hősök az önmegbecsülésükhöz szükséges cselekvés során önmaguk igazságát akarják bebizonyítani önmaguknak, és megpróbálják elhallgattatni az „idegen szót”. Az ilyen hősök más racionális szavának érveit racionális érvekkel cáfolják. Amivel azonban képtelenek spekulatíván szembehelyezkedni, az a „szív” szólama, amely kifejeződhet szavakban és szavak nélkül. A „szív” szava nem racionális szó és nem a szenvedély szava, hanem *közös emberségünk, együtt-létünk átérzésének képességéből – amit nevezhetünk akár együtt-érzésnek is – eredő szó*. A „Szív” hőseinek, pl. Miskinnek vagy Aljosának átható szava a „szív” szava, amely a vívódó hősben a „szív” szólamát erősíti fel. De a „szívre” legerősebben nem a szavak hatnak, hanem az érintés, a csók, a szeretet nem szavakban megnyilvánuló kifejeződései. Vagy a másik *arcának* megjelenése a tudatban.

Dosztojevszkij legfontosabb regényhősei az emberi méltóság tiszteletéhez nem spekulatív úton jutnak el, hanem átérzik közös emberségüket. A „Szív”

³⁸ Ide tartozik pl. Szonya a *Kamaszból*, a „tanítványok”: Kolja, Vera és Radomszkij Miskin, illetve Kolja Kraszotkin és társai Aljosa esetében, és itt most nem említjük azokat, akikről az előbb volt szó, az újjászületett „lázaadókat”.

méltósága az embert célnak tekinti, és nem eszköznek, de ez nem a spekulatív ész által levezetett követelmény, ahogyan ez pl. a kanti filozófiából következik. Kant szerint az ember morális autonómiájából adódóan erkölcsi törvényhozó, de be kell látnia, hogy valamennyi emberről (eszes lényről) elmondható ugyanez, ebben áll az ember méltósága. Így az erkölcsi törvényhozás mindig csak valamennyi emberre tekintettel végezhető el, ezt mondja ki az univerzalizáció elve, a kategorikus imperatívusz.³⁹ A „Szív” *méltósága nem észbeli belátáson alapul*. Ezért nincs szó arról sem, hogy az emberi méltóságot pusztán a kereszténység tanításának, az istenképűség tételének elfogadására alapozzuk. *Itt egzisztenciális belátásról van szó*. Ez történt meg a pozitív szépségű hősöknél is, akik többsége nem egyházi személy (Szonya, Makar, Miskin, de Aljosa is csak rövid ideig él a kolostorban), illetve a szerzetesek, Tyihon és Zoszima is valamiképpen elkülönülnek az egyháztól, a saját útjukat járják. Kereszténységük nem az egyházi dogmák követésére szorítkozik: az emberek felé fordulnak.⁴⁰ *Jézust az Egység egzisztenciális hőseként követik*. Az egységes létezés, az együtt-lét rendjét Isteni Rendként fogják fel. Isten az egység rendje emberi ésszel nem felfogható értelmének szimbóluma, a halhatatlanság hirdetésében e rend iránti „bizalom” fejeződik ki.

3. BEFEJEZÉSKÉNT

Dosztojevszkijnél láthatjuk, hogy az elismerési sérülések az Én és a világ, az Én és a másik szembeállításához, illetve radikális tettekhez kötött önelismerésre törekvéshez vezetnek, amelyek az elismerési sérüléseket nem állítják helyre, csupán az elszakítotttságot fokozzák. A *morális normák* és az *etikai értékek* megkülönböztetésén alapuló kortárs kantiánus morálfilozófia (pl. az apeli és habermasi diskurzusetika) és a modern jog az emberi méltóság tiszteletét várja el az emberek egymással való kapcsolatában.⁴¹ Az, hogy ki milyen értékeket, elveket vall ezen túl, egyénenként, társadalmi-kulturális beágyazottságtól függően változhat. A szeretet-etika csak egy a sok lehetséges és választható etikai hozzáállás közül. Dosztojevszkij regényeiből viszont nyilvánvalóvá válik, hogy a modern társadalmak emberét a metafizikai elveszettség (az

³⁹ Vö. Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (fordította Berényi Gábor, In.: I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest, 1991)

⁴⁰ Havasi Ágnes írja: „A sztarecek szerzetesi (vagy zárándok) mivoltukban kivonulnak a világból, hogy hivatásuk szerint arról lemondva, attól távolságot véve mégiscsak a világban (elsősorban lelki) szükséglet szenvedőket szolgálják.” Havasi Ágnes: *Dosztojevszkij szentjei. A pozitív szépségű hősök ortodox egyházi eredete* (Pápai Református Teológiai Akadémia, L' Harmattan, Pápa, Budapest, 2008) 136. o.

⁴¹ Lásd erről: Barcsi Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája* (Typotex, Bp., 2013)

ideológiai zűrzavar) és a szeretet-nélküliség („véletlen” családok, az odúlakók magánya), az önmegvalósítás problematikussága a világgal és a másikkal való szembehelyezkedésre, az ezen alapuló „rendteremtésre”, vagy éppen a „rendtelenség” tételezésére készíti. A dosztojevszkiji lázadók átérzik szabadságuk súlyát, önmagukat választják, emberistenné akarnak válni, még akkor is, ha az emberiség absztrakt szeretetére hivatkoznak. Dosztojevszkij számos hőse pedig menekül a szabadságával való szembenézés elől, az érzékiség, az alkohol, a szerencsejáték kábulatába. Mindkét magatartásmód a „másik” figyelmen kívül hagyását eredményezheti és fokozhatja az egyén világban való elveszettségét. A *frusztrált Én-en alapuló rendteremtési kísérlet* és a *közömbösség, a szabadsággal való szembenézés képtelensége* egymást erősítve az emberi méltóság legdurvább megsértéséhez, szélsőséges agresszióhoz, az emberek semmibevételéhez vezethet, a 20. század történelme bőven szolgáltat erre példát. Nyilvánvaló a tanulság: hiába tesszük napjainkban alkotmányos értékke az emberi méltóság tiszteletét, ha olyanok a társadalmi viszonyok, amelyek frusztrált individuumok tömegét termelik ki.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bahtyin, Mihail: *Dosztojevszkij poétikájának problémái* (Fordította: Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza, Gond-Cura/Osiris, Budapest, 2001.)
- Barcsi Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája* (Typotex, Budapest, 2013.)
- Barcsi Tamás: *A „Szív” méltósága. Az emberi méltóság és az elismerés problémája Dosztojevszkij műveiben* (Partitúra, 2014. 2.)
- Bergyajev, Nyikolaj: *Dosztojevszkij világszemlélete* (Fordította: Baán István, Európa, Budapest, 1993.)
- Carver Charles S.-Scheier Michael F.: *Személyiségpszichológia* (Osiris, Budapest, 1998.)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *A félkegyelmű* (Fordította: Makai Imre, Jelenkor, Pécs, 2002.)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *A hasonmás* (Fordította: Grigássy Éva, In. Dosztojevszkij: *Kisregények és elbeszélések. Első kötet*, Európa Könyvkiadó, Budapest, Kárpáti Kiadó, Uzsgorod, 1965.)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *A játékos* (fordította: Devecseriné Guthi Erzsébet, In. *Egy neveléses ember álma, Kisregények*, Európa, Bp., 1980.)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *A kamasz*, (Fordította: Szöllősy Klára, Jelenkor, Pécs, 2007.)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *A Karamazov testvérek I-II.* (Fordította: Makai Imre, Jelenkor, Pécs, 2004)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *Bűn és bűnhődés*, (Fordította: Görög Imre és G. Beke Margit, Európa, Budapest, 1993.)

- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *Egy nevetséges ember álma* (Fordította: Makai Imre, In. *Egy nevetséges ember álma. Kisregények*, Európa, Budapest, 1980.)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *Feljegyzések az egérlyukból* (Fordította: Makai Imre, Európa, Budapest, 1982.)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *Ördögök* (Fordította: Makai Imre, Jelenkor, Pécs, 2005.)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *Szegény emberek* (Fordította: Devecseriné Guthi Erzsébet, In. Dosztojevszkij: *Kisregények és elbeszélések. Első kötet*, Európa Könyvkiadó, Budapest. Kárpáti Kiadó, Uzsgorod, 1965.)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *Sztyepancsikovo falu és lakói* (Fordította: Devecseriné Guthi Erzsébet, In. Dosztojevszkij: *Kisregények és elbeszélések. Második kötet*, Európa Könyvkiadó, Budapest, Kárpáti Kiadó, Uzsgorod, 1965.)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *Tanulmányok, levelek, vallomások* (Fordította: G. Lányi Márta, Grigássy Éva, Király Zsuzsa, Kulcsár Aurél, Makai Imre, Recski Ágnes, S. Nyíró József, Szabó Mária, Magyar Helikon, Budapest, 1972.)
- Fehér Ferenc: *Az antinómiák költője. Dosztojevszkij és az individuum válsága* (Második, átdolgozott kiadás, Cserépfalvi, Budapest, 1994.)
- Freud, Sigmund: *Dosztojevszkij és az apagyilkosság* (Fordította: Ülkei Zoltán, In. *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*, szerkesztette: Bókay Antal-Erős Ferenc, Filum, Budapest, 1998.)
- Havasi Ágnes: *Dosztojevszkij szentjei. A pozitív szépségű hősök ortodox egyházi eredete* (Pápai Református Teológiai Akadémia, L' Harmattan, Pápa, Budapest, 2008.)
- Honneth, Axel: *Elismerés és morális kötelesség* (Fordította: Weiss János, In. Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor, Pécs, 1997.)
- Honneth, Axel: *Elismerés és megvetés* (Fordította: Weiss János, In. Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor, Pécs, 1997.)
- Honneth, Axel: *Harc az elismerésért* (Fordította: Weiss János, L' Harmattan, Budapest, 2013.)
- Horney, Karen: *The Neurotic Personality of Our Time* (W. W. Norton & Company, New York, London, Third Edition, 1994.)
- Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (fordította Berényi Gábor, In. I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest, 1991.)
- Tényi Tamás: *A (haldokló): A Szelf ellentmondásosságának mintázatai egy Raszkolnyikov álomban és Nietzsche összeomlásában* (Psychiatria Hungarica 2013. 28. 3.)
- Weiss János: *Az elismerés elmélete* (Áron Kiadó, Budapest, 2004.)

HARAG ÉS JOGÉRZÉK KÖZÖTT. HEINRICH VON KLEIST: KOHLHAAS MIHÁLY

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

Heinrich von Kleist mind a jogérzésekre való hivatkozás és az azzal való visszaélés, mind az erőszakot kísérő és kiváltó érzelmek szempontjából tekinthető kiemelkedő teoretikusnak. Különösen izgalmasak azok az erkölcs és törvény viszonyát vizsgáló, jogfilozófiai természetű felvetései, amelyek a jog eredetére, erőszakkal való összefüggéseire és az ezekben rejlő ellentmondásokra reflektálnak¹, valamint azok a leírásai, amelyek az erőszak érzelmi vonatkozásait, a szégyen, illetve harag és a gyűlölet fejlődését elemzik. Vizsgálódásai egyszerre irányulnak ezek konfliktusainak egyéni megélésére és társadalom révén való megítélésére. Kleist Kohlhaas Mihály történetében a jog és az igazságosság viszonyának inherens feszültségeit, valamint ezek érzelmi következményeit elemzi. Ezek ellentmondásait feloldhatatlannak tartja, és szándékosan nyitva hagyja a döntési lehetőségeket olvasói előtt, éppen ezért ebben a tanulmányban az elbeszélést a törvényesség és az érzelmek szempontjainak értelmezési keretében vizsgálom.

Kleist pozícióinak sajátossága abban áll, hogy meglehetősen szélsőséges álláspontokat jelöl ki, illetve azok kijelölésére ad lehetőséget, ugyanakkor azonban ezek a nézőpontok állandóan mozgásban vannak. Elbeszéléseiben a tettesek és áldozatok abszolút pozíciói folytonosan eltolódnak egyik vagy másik irányba, és ezzel végtelenségig relativizálják az ítéletalkotás szempontjait. A történetek során törvényesség és törvénytelenység, erkölcs és erkölcs-telenség egymásba csúsznak, így nehezen alakíthatók ki végső álláspontok, és válik szinte lehetetlenné a bűnösség és ártatlanság megítélése. Az állandó pozícióváltás és relativizálódás elsősorban azzal magyarázható, hogy Kleist a törvényesség és az erkölcs szempontjait szándékosan nem választja el, hagyja azokat összeütközni, és egymással szemben érvényesülni egyetlen történet vagy szereplő helyzetei kapcsán. Szándékosan tartja fenn a feszültséget törvényesség és igazságosság elvei között, amelyek nyilvánvalóan nem egymás

¹ Kleist joggal kapcsolatos bizonytalanságára és ellenérzésére kiváló példa a Wilhelmine von Zengének 1800 áprilisában és májusában az Odera menti Frankfurtból írott levele: „Talán jogot tanuljak? Nem, (...) nem akarom a jogot tanulmányozni, nem akarom az ész ingadozó, bizonytalan, kétértelmű jogait tanulmányozni, hanem a szívem jogaihoz akarom tartani magam, és ezeket akarom gyakorolni, bármi kifogása legyen is ellene a filozófusok valahány rendszerének.” In: Heinrich von Kleist: *Levelek*, Jelenkor, Pécs, 2000. 42.

alternatívái, de ugyanazokra a cselekedetekre és személyekre vonatkozhatnak, így okozva nehézséget az ítéletalkotás számára. Az erkölcs szempontjából az igazságosság nyilvánvalóan központi jelentőségű, míg az igazságszolgáltatás szempontjából legfeljebb abban az esetben reflektál az erkölcsi felfogásra, ha azzal különösen éles ellentétbe kerül, és már nem csak az erkölcsi, hanem – az egyébként nehezen megragadható – jogérzék is sújtja.

Kleistet elsősorban a határsértések folyamata foglalkoztatta, és ezt próbálta meg nem csak jogi szempontból, hanem érzelmileg is megragadni. Azt az utat akarta rekonstruálni, amely az érzelmeiktől a nyílt erőszakig, és annak révén az önpusztításig vezet. Gyakran talált ki történeteket csak azért, hogy ezeket a határátlépéseket demonstrálhassa, éppen ezért nem annyira az erkölcsi vonatkozások érdekelték, hanem az egyénben lejátszódó folyamatok.² Kohlhaas történetében a tronkai várúrral szembeni érzelmi fokozódás és kitörés folyamatát akarta megragadni, amely végül egy ellenőrizhetetlen rombolásba és önrombolásba torkollott, de ezzel egyben el is vált eredeti tárgyától és feloldhatatlanná tette az egyébként inherens ellentmondást. Lehetetlen eldönteni, hogy a lókereskedőt valójában a sértés és veszteség tapasztalata viszi az erőszakra, vagy ezek csak felszínre hozzák belőle egy elfojtott frusztrációt.

JOG ÉS JOGÉRZÉK

Jog és igazságosság között sokféle feszültség lehetséges. Előbbi olyan szabályok összessége, amelyeket szükség esetén szabályozott eljárás keretei között akár kényszerrel és erőszakkal is érvényesíteni lehet. A jog az az intézmény, amely az erőszakot korlátozza, ugyanakkor a strukturált és monopolizált erőszak révén megszabadítja az embert a folyamatos fenyegetettségtől. Ennek megsértése az erőszak különböző formáit képes generálni, illetve elszabadítani, mert senki sem veheti saját kezébe a törvényszegés megtorlását vagy vélt igazának érvényesítését. Az állam az erőszak monopóliumát magának igényli, amellyel együtt a közbiztonság és igazságszolgáltatás kötelességét is magára veszi.

A konfliktusok kezelésének hagyományos középkori formái – a magánháború és bosszú – a modern korban nem voltak elfogadhatóak, mert csak az önbíráskodást leplezték velük, amely az erősebb jogát legitimálta, így az igazságosság elvének semmilyen tekintetben nem felelt meg. Az ebből származó dilemma a középkori nyelvhasználatban is megfogalmazódott; amíg az érett középkorban az erőszak inkább a *potestas* fogalmához állt közel, addig a késő középkorban egyre inkább a *vis* és a *violentia*, az erőszakos cselek-

² Yixu Lü: Gewalt und Verbrechen In: Ingo Breuer (Hg.) *Kleist Handbuch*. Leben – Werk – Wirkung, Metzler Verlag, Stuttgart – Weimar, 2013. 323-326.

mény és kényszer irányába tolódott el jelentése.³ Ez a megkülönböztetés lett később a privát és illegitim, illetve állami és legitim erőszak megkülönböztetésének kiindulópontja, amely azonban csak hosszú évszázadok múlva alakult ki. Jellemző módon ezt a különbségtételt ma már magától értetődőnek tartjuk, hiszen ez minden állam normatív kiindulópontja; ennek alapja az az elképzelés, hogy csak az államnak van joga fizikai erőszakot gyakorolni állampolgáraival szemben. Mivel az állam az erőszak privát formáit soha sem volt képes teljesen kiiktatni, ezért azt egyszerűen illegitimnek tartotta, és az állami erőszak-gyakorlatra az egyedül legitimként és szükségesként tekintett. Fontos azonban megjegyezni, hogy az erőszak-monopólium kialakulásában nem annyira a privát erőszak kisajátítása játszott a fő szerepet, hanem az alkotmányosság és a jogállam megteremtése.⁴ Az állam ilyen módon kapcsolódott össze a közjó és biztonság gondolatával, amelynek legfontosabb garanciája lett.

Ugyanakkor azonban bármilyen formában terjedt is el az erőszakgyakorlás jogilag szabályozott és korlátozott formája, nem alakult ki az igazságosság olyan gyakorlata vagy filozófiailag megalapozható fogalma, amelyeket ennek megfelelően konkrét tartalommal lehetett volna megtölteni. Az erkölcsi érzék jogosságra vonatkozó megnyilvánulásai, amit ezen a helyen nevezhetünk jogérzéknek, mindig meglehetősen esetlegesek, ezért igazságosság és törvény összhangja vagy összeütözközése maga is esetleges. Valamilyen múlandó közhangulatnak vagy egyéni ízlésnek nem szerencsés kiszolgáltatni a törvényt, még akkor sem, ha az ellentétes az igazságosság elveivel és érveivel, mert az csak a jogérzék rombolja tovább. Ezeket a megfontolásokat tovább bonyolítja, hogy a vélemények hangulatoknak, érzelmeknek és ízléseknek vannak kitéve, a jog lényege azonban a döntés, amely ezekhez képest szabályokhoz kötött és definitív.

KOHLHAAS ÉS A JOGÉRZÉK

„Élt valahol a Havel partján, a tizenhatodik század közepe felé egy lókereskedő, név szerint Kohlhaas Mihály, egy tanító fia, a maga korában az egyik legderekabb, ugyanakkor legelvetemültebb ember. - Ez a rendkívüli férfiú, egészen harmincéves koráig, a jó állampolgár példaképének számíthatott volna. (...) A jogérzék azonban rablóná és gyilkossá tette őt.”⁵ Kleist történeti kulisszák közé helyezi Kohlhaas Mihály történetét, amelynek forrása számos

³ Karl-Georg Faber: „Macht, Gewalt” In. Otto Brunner (Hrsg.) *Geschichtliche Grundbegriffe*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982. 835. és 840.

⁴ Dieter Grimm: „Das staatliche Gewaltmonopol” In. Heitmeyer – Hagan (Hrsg.) *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2002. 1297-1313.

⁵ Heinrich von Kleist: Kohlhaas Mihály In. Heinrich von Kleist: *Próza*, Kalligram, Budapest 2013. 9.

ponton bizonytalan, de jó alapot ad a feszültségek bemutatásához.⁶ Az elbeszélés cselekménye meglehetősen bonyolult, de a konfliktusok viszonylag könnyen rekonstruálhatók. Miután egy úti okmány állítólagos hiánya miatt, a lókereskedő Kohlhaas Mihályt feltartóztatják a tronkai várnál, kénytelen lovait zálogul hagyni. Amikor visszatér lovaiért, azokat meglehetősen rossz bőrben találja, ezért nem hajlandó azokat visszavenni, és egy hosszas jogi eljárásba kezd. „(...) egy ismerősének, egy jogtudósnak segítségével megírta panaszos beadványát, amelyben, miután részletesen előadta a bűncselekményt, amelyet a tronkai Vencel uraság követett el részint az ő, részint Herse nevű szolgája sérelmére, kérelmezte a tettes törvények szerinti megbüntetését, lovai korábbi állapotának helyreállítását, és mindazon károk megtérítését, amelyeket mind ő maga, mind pedig szolgája elszenvedett a történetek során. A jogi helyzet valóban egyértelmű volt. Az a körülmény, hogy a lovakat jogsértő módon feltartóztatták, perdöntő fényt vetett minden egyébre (...)”⁷ A jogi eset egyértelműsége ellenére a várúr rokoni kapcsolatai miatt Kohlhaas összeütközésbe kerül a hatalommal, ami fokozatosan lehetetlenné teszi, hogy ügyét jogi keretek között oldja meg. „Csakhogy teltek-múltak a hónapok, és már az esztendőből (...) is alig volt hátra, amikor százsz földről a panaszt illetően, amelyet ő ugyanott folyamatba tetetett, még mindig nem érkezett perfelvételi értesítés, bírói végzésről nem is beszélve. Megkérdezte, miután több ízben is újólág benyújtotta keresetét a törvényszékre, jogi képviselőjétől egy bizalmas levélben, mi okozza ezt a rendkívül hosszú késlekedést; és megtudta, hogy panaszát, nem hivatalos felsőbb utasításra, a drezdai bíróságon végképp elfektették. (Jogi képviselője) azzal a kéréssel zárta sorait, hogy: amennyiben Kohlhaas ebbe nem hajlandó belenyugodni, őt, legalábbis ebben az ügyben, kímélje meg a további utasításoktól.”⁸ Kohlhaas kudarcát elfogadni nem tudván, megszállottjává válik saját ügyének, és bosszúhadjáratba kezd.

Kohlhaas Mihály története igazából túlmutat a jog és az igazságosság viszonyán, mivel meglehetősen szélsőséges megítélések alapja lehet. Tetteit értelmezhetjük úgy, mint az egyéni jogérzék és jogtudat győzelmét az államhatalom önkénye és korrupcióra való hajlama felett, és úgy is, mint az erőszakra való önfelhatalmazást, amelynek során az elszenvedett és okozott sérelem egyáltalán nem állnak összhangban. Ezen pozíció szerint egy törvényt, amely nem felel meg az igazságosság alapvető kívánalmainak, nem vagyok köteles követni, illetve jogom van figyelmen kívül hagyni. Kohlhaas esetében

⁶ A történelmi Hans Kohlhaase személyével és a mű keletkezésével kapcsolatban ld. Bernd Hamacher: Michael Kohlhaas In. Ingo Breuer (Hg.) *Kleist Handbuch*. Leben – Werk – Wirkung, Metzler Verlag, Stuttgart – Weimar, 2013. 97-106.

⁷ Kleist: *Kohlhaas Mihály*, 18-19.

⁸ Uo. 19.

ez úgy jelenik meg, mint egy természetjogi pozíció a feltételes társadalmi szerződés értelmében. Ennek alapja, hogy az ember veleszületett jogairól lemond az állam javára jogai és tulajdona védelméért cserébe, ha azonban valakitől megtagadják jogait, akkor ő átruházott jogait visszaveheti, és nem kötelezi többé a szerződés. Ezek szerint Kohlhaas jogaitól való megfosztására azzal válaszol, hogy magát – legalábbis átmenetileg – törvényen kívülre, illetve azon felülre helyezi, ahol nem kötelezik szabályok, cselekedeteit semmi sem mérsékli; úgy tekint magára, mint „a birodalommal és a világgal szemben szabad és csak Istennek alárendelt hatalmasság”-ra⁹. Paradox módon a természetjogra való hivatkozása a természeti állapot, a *bellum omnium contra omnes* elvét érvényesíti.

Ezen a helyen nem szeretnék jogtörténeti fejtegetésekbe bocsátkozni, de fontos leszögezni, hogy Kohlhaas nem a középkori magánháborút vagy bosszút eleveníti fel – annak egyébként több szempontból sem felel meg –, hanem természetes jogaira hivatkozva, törvényteleniséggel akarja helyreállítani a törvényességet.¹⁰ Ha a törvényesség letéteményese, azaz az állam, nyíltan a törvényteleniség védelmére kel, akár szándékosan, akár mulasztásból, és a jog nem az állampolgárt védi, hanem a hatalmat éppen a polgárral szemben, akkor van-e joga az egyszeri polgárnak saját kezébe venni az igazságosság iránti igényét és kikényszeríteni a törvényt? Természetesen féltő, hogy ez a lépés a törvényesség helyreállításának vágyott lépését is keresztezi, és mint ebben az esetben is, több nehézséget okoz, mint amennyit megold, de mégis-csak felmerül a kérdés: meddig lehet elmenni az állami anómia és korrupció elfogadásában? Mi történik akkor, ha a törvényteleniség válik törvénnyé? Az elbeszélés során az állam többször is komoly deficitet mutat, hiszen az alattvalók tömegei hajlandók követni Kohlhaast, és az ellene küldött seregek is sorra kudarcot vallanak, mígnem a maga által adott ígéreteket szegi meg és lépi át saját törvényessége határait. Kétségtelen, hogy önbíráskodása semmire sem lehet megoldás, de vajon mi ássa jobban alá az állam tekintélyét, ha fellázadnak ellene, vagy ha nem képes a törvényesség és igazságosság megtartásának kötelességét ellátni?

Ebből a fentebb röviden vázolt képből rajzolódnak ki Kohlhaas szélsőséges megítélésének alapjai. Egyrészt, mint legitim harcos, aki jogérzékétől vezetve ellenáll a politika önkényének, és minden áron érvényt akar szerezni jogának, de nem csak a tronkai várúrral, mint jogsértővel szemben, hanem az állammal

⁹ Uo. 31.

¹⁰ Bernhard Greiner: *Gewalt und Recht: Kleists juristische Genealogie der Gewalt* In: Ricarda Schmidt, Seán Allan, Steven Howe (Hrsg.) *Heinrich von Kleist. Konstruktive und destruktive Funktionen der Gewalt*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2012. 43–56.

szemben is, amely megtagadja tőle, hogy jogainak érvényt szerezzen. Másrészt, mint elvakult lázadó és terrorista, aki semmilyen erőszaktól nem riad vissza, attól sem, hogy ártatlan és véletlenszerűen kiválasztott személyeken álljon bosszút, nem is annyira materiális, mint inkább immateriális veszteségei miatt, ami azonban végső soron szinte lehetetlenné is teszi a kártalanítást és a megbékélést. Kohlhaas valójában a két pozíció között mozog, mert a teljes passzivitást jelentő belenyugvást elutasítja, de nem magától értetődően lesz bűnöző, hanem kompromisszumai elutasításának következtében, amelyek végső soron szinte lehetetlenné teszik az igazságtalanság elfogadását. Így fokozódik benne az elkeseredettség, és bontakozik ki harca, amely a saját igazságtalanságából egy közösséggel szembeni igazságtalansághoz vezet. Nem vitás, hogy Kohlhaas törvénytelenül cselekszik, súlyosan megsérti a közérdek békére vonatkozó ideálját, hogy saját sérelmeit előtérbe állítva másokon álljon bosszút, véletlenszerűen kiválasztva áldozatait. Vajon nem válik-e azonban az állam tehetetlenségét figyelembe véve a magánügy maga is közüggvé? A törvény megtagadása állampolgárától szükségyszerűen önkényhez vezet, ami további önkényt provokál, és ebből paradox módon nő ki az igazságosság iránti feltétlen igény. Kohlhaas törvénytelenység révén akarja helyreállítani a törvényességet, ezért hadjárata úgy is értelmezhető, mint a törvényességre való törekvés, amellyel azonnal felhagy, amint megnyílik előtte a jogi eljárás lefolytatásának lehetősége és megkapja a büntetlenség ígérését.

Kohlhaas bűncselekménye súlyossága ellenére is atipikus bűnözői magatartást mutat, amennyiben feladja a törvényteleniséget a törvényesség reményében, amiből arra következtethetünk, hogy érzelmi viharai ellenére még elsősorban jogérzéke vezeti. Ez táplálja bosszúját, amelynek nincs más célja, mint a méltányos eljárás lehetőségének kivívása, amiért mindent képes vállalni, illetve feláldozni. A jog racionális számítások eredményeként jelenik meg ebben az összefüggésben, míg a rá vonatkozó érzék nem ragadható meg pontosan és nem tölthető meg pontos tartalommal. Kleist ebben az esetben is kijátsza egymás ellen a törvényt és az igazságosságot, mint ész és erkölcs antinómiáját, és ismét nem oldja fel, hanem úgy mutatja Kohlhaas-t, mint egy irracionálisan racionális embert, aki a *summum jus summa injuria* elvét képviseli.

Kohlhaas esetében a bosszú jelenti a jogrendszer tesztjét, de ezt nem elvakultság vezérli, hanem a törvényesség visszaállítását szolgáló számítás.¹¹ Jog és bosszú azonban nem szükségyszerűen ellentétei egymásnak, hiszen éppen a jogrend vette át a személyes bosszú funkcióját úgy, hogy egyben

¹¹ Dania Hückmann: Jenseits des Rechts? Rache im Werk Heinrich von Kleists In. *Literaturkritik* 2011. 8.

véget is vetett annak. Kohlhaas Mihály történetét olvashatjuk úgy, mint az igazságszolgáltatás provokációját, amellyel kiváltja a bosszút, és úgy is, mint a provokációra adott reakciót, amellyel megbünteti azt. Kohlhaas a történet elején abból indul ki, hogy az igazságszolgáltatás arra hivatott, hogy az ő jogait megvédje. Miután a jogtalanság megesett vele, végigjárta a teljes jogi utat, de azt kellett tapasztalnia, hogy az igazságszolgáltatást a korrupció mozgatja, ezért megtagadja tőle jogait és javait. Kohlhaas tehát a jogrendszer mulasztására reagál, amely éppen abban a tekintetben mond csődöt, hogy a bosszú funkcióját átvegye, és ezzel megelőzze. Végso soron maga az igazságszolgáltatás váltja ki az erőszakot, amit magának kellene megakadályoznia. Kleist szemében azonban a bosszú olyan alternatíva, amely szükségszerűen katasztrófába torkollik. Egyetérthetünk ugyan szándékaival, de eszközeivel semmiképpen sem, még akkor sem, ha valamennyi törvényes eszköz kimerült már, és maga a bosszúálló is arra törekszik, amit a jog az ő esetében elmulasztott.

KOHLHAAS HARAGJA

Ha az elbeszélést nem az erőszak strukturális, hanem személyes aspektusaiból vizsgáljuk, akkor egy olyan Kohlhaas kép rajzolódik ki, amely a sértettség és szégyen érzéséből kiindulva, a bosszankodástól, a dühön és haragon keresztül egészen a gyűlöletig terjedő negatív érzelmi fejlődés kibontakozási fázisait mutatja be.¹² Ennek íve az érzelem telítődésétől, annak cselekvésbe való átcsapásáig húzódik. Ebben az értelmezési keretben nem az állami erőszak, illetve az azzal való visszaélés játsza a főszerepet, hanem a Kohlhaasban lejátszódó érzelmi vihar, amely az erőszak teljesen más aspektusait teszi láthatóvá, és nyújt új teret Kohlhaas agresszivitásának értelmezéséhez.

Ebben az összefüggésben az erőszak kialakulásának kulcsa szintén a sértés és a bosszú, amelyek azonban nincsenek közvetlen összefüggésben egymással, hanem Kohlhaas érzelmi telítődése, valamint annak áthelyeződései teremtenek közöttük kapcsolatot. A bosszúság, a harag és a düh, valamint a gyűlölet nem járnak együtt minden esetben az erőszakkal, és nem jelentenek szükségszerű fokozatokat egy érzés fokozódásának folyamatában, de jól jellemzik azt az érzelmi utat, amelyet Kohlhaas bejár. Az érzések megkülönböztetése természetesen nem egyértelmű, és általában nem is beszélhetünk vitathatatlan érzelmi kategóriákról, de az elválasztás ebben az esetben azért elengedhetetlenül fontos, mert rávilágít azokra az érzelmi folyamatokra,

¹² Bozena Anna Badura: Wut- und Zornarstellungen im Erzählwerk von Heinrich von Kleist In Bozena Anna Badura, Kathrin Weber (Hrsg.) *Ira - Wut und Zorn in Kultur und Literatur*, Psychosozial-Verlag, Gießen 2013. 251-291. (itt 273-288.)

amelyek a bosszúban, illetve annak nyomán a fizikai erőszak elszabadulásában teljesednek ki.

Kohlhaas miután lovaival megállították, először bosszúságot érzett, de ennek nem volt semmilyen erkölcsi vonatkozása, ezért látszólag túllépett rajta, mint egy váratlan akadályon, amelyet, ha már beleütközött, le kellett küzdenie. Az érzés azonban nem tartott sokáig, és nem hagyott benne sértettséget, mert a bosszúság múlandó érzés. Mivel minden esetben tárgyhöz kötődik, annak szem elől vesztésével el is múlik. Nem zárja ki a mérlegelést, nem vakít el, ezért általában nem vált ki erőszakot. „A lócsiszárnak a mellényéhez csapódott a szíve. Alig bírta megállni, hogy a kövérré hízlalt semmirekellőt bele ne taszítsa a ganéjba, és szét ne rúgja rézvörös ábrázatát. Csakhogy jogérzése, amely aranymérleghez volt hasonló, még ingadozott; saját keblének ítélőszéke előtt még nem volt biztos benne, hogy ellenfelét valóban bűn terheli-e; és miközben, lenyelvén az íménti gyalázkodó szavakat, odalépett lovaihoz, és a körülmények szóltan mérlegelése közepette megigazította sörényüket (...)”¹³

A düh és a harag, amelyek az események kibontakozása közben Kohlhaas-szon egyre inkább elhatalmasodnak, abban különböznek a bosszankodástól, hogy általában tovább tartanak, és fokozatosan morális tartalommal telítődnek. Ez arra vezethető vissza, hogy ezeket az érzéseket gyakran valamilyen norma megsértése előzi meg, amelynek során akaratlanul vagy szándékosan lépnek át egy határt azzal, hogy valakit becsapnak vagy megaláznak, illetve általánosnak tekinthető normákat megszegnek vagy semmibe vesznek. Az igazságtalanság, ami vonatkozhat a személyiségre vagy egy elvont tárgyra, mozgósítja a negatív érzelmeket, amelyek nem vezetnek közvetlenül erőszakhoz, hanem gyakran átláthatatlan folyamatokon keresztül helyeződnek át személyről tárgyra, vagy éppen fordítva, és törnek fel a legváratlanabb helyzetekben. A sérelmeknek számtalan oka és formája lehet, de düh és harag csak akkor alakulnak ki belőlük, ha az alulmaradás érzésével párosulnak. Ez nem jelent minden esetben valódi nyilvános megszégyenülést vagy megaláztatást, elég a hozzájuk kapcsolódó sérelem érzete. Az alulmaradás érzése általában abból táplálkozik, hogy az érintett személy tehetetlennek érzi magát, és tehetetlensége alakul át dühvé és haraggá, ami később a legváratlanabb helyzetekben és tetszőlegesen kiválasztott személyekkel szemben tör ki, ezért gyakran szinte lehetetlen felfejteni okát. Az olyan közvetlen okokra visszavezetett történet, mint a Kohlhaas-é, nagyon ritka az érzelmek és az erőszak viszonyában, sokkal jellemzőbb és plasztikusabb a látencia feltételezése. A tehetetlenség és a hozzá kapcsolódó frusztráció általában úgy kapcsolódik össze, hogy a sértett a sértőt nem érheti el. Kohlhaas Mihályban is

¹³ Kleist: *Kohlhaas Mihály* 13.

elsősorban az váltja ki az elkeseredést, hogy minden próbálkozása ellenére sem tudja utolérni a tronkai várurat, és ezzel rálép a gyűlölet útjára, amely a korábbi érzelmeinél tartósabb és szilárdabb, ezért megfontolt cselekvést vált ki belőle. Gyűlölete nem vak, hanem éppen ellenkezőleg nagyon is racionális, és ezen az sem változtat, hogy tárgya és célpontja tetszőleges a bosszú során. Kohlhaas-ban a düh és a harag felesége halálával csap át gyűlöletbe, amit közvetlenül követ bosszúhadjárata. Kohlhaas a tronkai várurat okolja felesége elvesztéséért, amivel a következményt végleg elszakítja a kiváltó októl. Számára az események olyan láncolata rajzolódik ki, amely közvetlen kényszerítő erővel bír az események szempontjából, és amelyek elől, úgy tűnik, nem tud kitérni. A gyűlölet tárgya absztrakttá válik és már semmilyen köze nincs az eredeti sérelemhez és sértéshez, így annak helyreállításával sem lehet feloldani. Itt már nem a lovak állapotáról és visszaszolgáltatásáról, hanem a sérelmek felgyülemléséről, és a tehetetlenség bosszúba való átfordulásáról van szó.

Kohlhaas maga is tökéletesen tudatában van annak, hogy szándékai és tettei éles ellentétben állnak a jogrenddel, valamint saját elveivel és jogérzékével, ezért kénytelen még maga előtt is elrejtetni negatív érzelmeit. A gyűlölet nem morális érzés, ezért vagy el kell rejtteni, vagy más, morális vonatkozásokkal bíró érzelmekkel kell elfedni vagy összekeverni.¹⁴ Ebben az esetben a felháborodás az igazságtalanságra adott legalkalmasabb válasz, amely a gyűlöletnek morális töltetet ad, és ezzel igazolja a bosszút. Kohlhaas itt a többi állampolgár biztonságára hivatkozik, egészen pontosan arra, hogy megakadályozza, hogy velük is megessen az, ami vele megtörtént, mert „majd még más utasok is, nem annyira béketűrőek, mint ő, haladnak el a szóban forgó vár mellett”.¹⁵ Bosszúja igazolásának másik fontos eleme, hogy magát az isteni rend és igazságosság helyreállítójának szerepébe helyezi, hiszen „Istennek tetsző munka volna rendbontásokat, ilyeneket és ehhez hasonlókat, meggátolni”.¹⁶ Úgy tekint magára, mint egy magasabb rendű cél elérésének eszköze, ami nem csak igazolja cselekedeteit, hanem látszólag fel is menti mindenféle felelősség alól. Ezzel válik befejezetté az a folyamat, amelynek során sértettsége felett érzett haragját gyűlöletté transzformálja, és amelynek immáron semmi köze nincs kezdeti vagy későbbi materiális vagy személyes veszteségeihez. Ebben az összefüggésben már egyértelműen a Kohlhaas önbecsülésén esett sérelem a döntő, amit a világ nem akar, de már nem is tudna helyreállítani. Kohlhaas folytonosan újabb és újabb elutasításba ütkö-

¹⁴ Bozena Anna Badura Uo.

¹⁵ Kleist: *Kohlhaas Mihály* 18.

¹⁶ Uo. 18.

zik, sem a jogintézmények, sem barátai nem képesek orvosolni helyzetét, ezért ez csak tovább rombolja önbecsülését, és növeli frusztrációját.

Felesége halála előtt arra kéri, hogy hagyjon fel bosszújával. „Bocsáss meg ellenségeidnek; tégy jót azokkal, akik téged gyűlölnék”¹⁷ Kohlhaas érzelmei azonban a végletekig radikalizálódnak, és úgy érzi, hogy az elszenvedett veszteségeit csakis bosszúja révén tudja kiegyenlíteni. Ekkor kezd ámokfutásba, de gyűlölete ekkorra már minden kapcsolatot elveszt annak okával. Hamarosan rájön, hogy bosszúja nem állítja helyre személyiségének integritását. A Lutherrel való találkozás pillanata az, amikor belátja tette szörnyűségét, de ennél fontosabb annak felismerése, hogy bosszúja nem vezet sehová.¹⁸ Nem győzhet az egész világ ellen, ezért elfogadja a kompromisszumot, mint egyedüli lehetőséget, és visszatér a törvényes útra. Ígéretet kap ugyan, de újra megtagadják tőle az elégtételt, és a hatalommal szemben ismételtelen alulmarad. Hiába fogadná el immár az elfutást is, végül nem marad számára más lehetőség, csak az, amit a véletlen nyújt. Amikor kivégzésekor elé hozzák feltáplált lovait és visszaszolgáltatják elvett és elvesztett vagyontárgyait, látszólag elégtételt tölti el. „Most pedig így szólt a választófejedelem (...): 'Nos hát, Kohlhaas, a mai nappal eljött jogod és igazságod napja! Idenézz: íme visszaszolgáltatok neked mindent, amitől a tronkai várban megfosztott az erőszak, és amit nekem mint uralkodódnak kötelességem volt visszaszerezni (...) Kohlhaas (...) tágra nyílt, ragyogó szemmel olvasta végig a főkancellár intésére kezébe adott deliberátumot, és miután abban egy olyan cikkelyt is talált, miszerint Vencel uraság kétesztendei börtönbüntetésre ítéltetik; (...) leborult a (brandenburgi) választófejedelem előtt.”¹⁹ Elégtételt a tronkai várúr börtönbüntetése hallatán érez, de bosszúja a szász választófejedelmén teljesedik be. A tronkai várúr ugyan továbbra is elérhetetlen maradt számára, de a szász választófejedelmén azzal, hogy Kohlhaas lenyelte a cigányasszonytól kapott cédulát, beteljesítette bosszúját, és eme végső tettel felül is kerekedett rajta. Úgy érezte, hogy ezzel kiegyenlítette a számlát, még ha életével fizetett is érte, ami első látásra meg lehetően abszurd, az igazságérzet helyreállításához azonban mégis elégségesnek tűnik. Ez azonban nem rajta áll, hanem azon véletlenek sorozatán, amelyek sorsának alakulását kísérik, és amelyek fölött semmilyen hatalma nincs. Kleist a véletleneket minden látszat ellenére sem helyezi teológiai vagy teleológiai összefüggésbe, és nem illeszti egy magasabb rendelképzelésbe, amiből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az igazságosság végső soron sokkal inkább a véletlen következménye, mintsem az emberi szándékoké.

¹⁷ Uo. 26.

¹⁸ Bozena Anna Badura Uo.

¹⁹ Kleist: *Kohlhaas Mihály* 84.

A SZADIZMUSTÓL AZ ISTENNÉ VÁLÁSIG – AVAGY AZ AGRESSZIÓ KÉRDÉSE JUSTUS LIPSIUS ANTROPOLÓGIÁJÁBAN

SCMRCZ ÁDÁM

BEVEZETÉS

A filozófia-történetírás – bizonyosan némi önkénnyel, de – Justus Lipsius *De Constantia* (1584) című munkájához szokta kötni a kora modern neosztoicizmus kezdeteit. Maga az elnevezés – mely a filozófia-történeti diskurzusban a 20. század első felében nyert polgárjogot főképp Léontine Zanta¹ és Julien-Eymard d'Angers² munkásságának köszönhetően – olyan szerzők gyűjtőnévéül kezdett szolgálni, akik a sztoikus filozófia eszköztárával koruk etikai, politikai vagy éppen teológiai kihívásainak kívántak megfelelni, ambíciójuk tehát jócskán túlmutatott a késő antik sztoa pusztá rekapitulációján. Henry W. Sams az újkori sztoikusokat ért bírálatok sokasága alapján három olyan csomópontot azonosított, melyek szerint megfelelően körülhatárolják az irányzat fogalmát: neosztoikus szerzőknek ily módon azok tekinthetők, akik (1.) az érzelmektől való mentesség fontosságát hirdetik; (2.) pogányok voltak; (3.) túlzott mértékben hittek a helyes emberi észhasználat (*recta ratio*) hatóképességében³. Bár az utóbbi kettőről Sams maga is elismeri, hogy aligha tekinthetők specifikusan anti-sztoikus kritikának (hiszen számos más iskolával szemben is legitim vádpontként merülhetnének fel), az első célpontjai ugyanakkor csakis a sztoa képviselői lehettek⁴.

Mint ismeretes, az emberi pszichét már az antik sztoikusok is olyan homogenitás egységként gondolták el, melynek részei funkcionálisan nem különböznek egymástól, következésképp pedig nem lehetnek képesek az egymás közti

¹ Léontine Zanta: *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Slatkine, 1975.

² Julien-Eymard d'Angers: *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien: Les « Diversités » de J. P. Camus (1609-1618)*, Meaux, 1952.

³³ Henry W. Sams: *Anti-Stoicism in Seventeenth- nad Early Eighteenth-Century England*, *Studies in Philology* Vol. 41. No.1. (1944. Január), 65-78.

⁴ Különös, hogy Sams még csak említést sem tesz a sztoikus fátumelméletből adódó determinizmus kérdéséről, mely ugyancsak komoly vitákra adott alkalmat a kor szak során, miként ahhoz is nagyban hozzájárult, hogy a „sztoikus” jelző egyfajta szitokszóvá válhatott. Lásd: Vere Chapell szerk.: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999); John Sellars: *Stoic Fate in Justus Lipsius's De Constantia and Physiologia Stoicorum*, *Journal of the History of Philosophy*, 52, 2014. 653-674.

„fékek és ellensúlyok” szerepét sem betölteni. Mindez szöges ellentétben állt korábbi szerzők álláspontjaival. Köztudott például, hogy Platón az értelmes és a vágyakozó lélek rész közé helyezte a lélek *indulatos* fakultását. Ezen *thümotikus* lélekrész⁵ feladata, hogy ha a két másik lélekrész irányultsága ellentétes volna, saját maga az egyik irányában elköteleződjön.

Ehhez hasonlóan az erény peripatetikus meghatározása is a törekvő lélekrész mértékletességén alapszik, mely utóbbinak viszont szükséges feltételeit képezik az értelmes lélekrész belátásai. Sajátos lélekfelfogásának köszönhetően ugyanakkor a sztoikus erénytan kezdettől fogva diszjunktív módon vélekedett az affektusokkal kapcsolatosan⁶: mivel az utóbbiak mérseklése eleve nem lehetséges, vagy affektusaink fognak uralkodni lelkünk egésze fölött, vagy lelkünk egészét meg kell tisztítanunk ezen affektusoktól. Lipsius szerint a kérdést úgy érdemes megfogalmaznunk, hogy „vajon a természetűtől valók-e affektusaink? Platón és Arisztotelész ehhez ragaszkodnak, melynél fogva pedig [úgy vélik] nem szükséges [lelkünkéből] kimetszenünk ezen [affektusokat]. A mi jeink [viszont] azt mondják, hogy nem a természetűtől valók: szerintük tehát meg kell tisztítanunk [ezektől a lelket]”⁷.

Ha sok kérdésben nem is övezi egyetértés a *De Constantia*-t, annyi mégis bizton állítható, hogy a fenti elvárásnak igyekszik eleget tenni. Mindezt magam sem kívánom kétségbe vonni, dolgozatomban ugyanakkor egy némiképp eltérő olvasatát igyekszem bemutatni a Lipsius-féle affektus-tan és a vallás kapcsolatának. Mindehhez a *De Constantia* mellett két kései Lipsius-mű, az egyaránt 1604-ből származó *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* és *Physiologia Stoicorum* vonatkozó részleteit is segítségül hívom. Jóllehet ugyanis, hogy hatástörténeti értelemben egyértelműen a *De Constantia* volt Lipsius legfontosabb írása, filozófiai szempontból nem kevésbé jelentősek ezen (gyakran méltánytalanul elhanyagolt) időskori munkái sem, melyek részben a *De Constantia* kibontatlanul hagyott gondolatkezdeményeinek kibontásaiként is olvashatók.

Mint közismert, a *De Constantia* kerettörténetét egy németalföldi háborúskodás⁸ szolgálatja, melynek folytán a dialógus Lipsius nevű szereplője

⁵ Ennek nevét az újkor során haragvónak is szokás volt fordítani (Ficino: „quo irascimur”; Lipsius: „irascens”), mely gyakorlat hozzájárulhatott a thümosznak az „őrülettel” való azonosításához. Lásd: Marsilio Ficino: *Divini Platonis Opera Omnia quae Exstant*, Genf, 1610. 453.; Justus Lipsius: *Manuductio ad Stoicam Philosophiam libri tres*, Antwerpen, 1610. 153.

⁶ Lásd: Laczházi Gyula: *A szenvedélyek retorikája a kora újkorban*, http://szelence.com/tan/laczhazi_szenved.html

⁷ Justus Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610. 152.

⁸ Önéletrajzi utalás, mely azon 1572-es eseményekre vonatkozik, melyek során megfosztották Lipsius családját birtokaiktól.

menekülni kényszerül hazájából. Miután betéved Langius nevű barátjához (aki történetesen egy sztoikus bölcse), az utóbbi azzal igyekszik lebeszélni tervéről Lipsius-t, hogy valójában nem is a háború *tényleg* az, ami menekülésre készíti őt, hanem ugyanezen háború által keltett *affektusok* zaklatják fel ennyire. Ez alkotja a kontextusát a mű tételmondataként számon tartott kijelentésnek is: „Nem hazánk elől kell tehát menekülnünk, Lipsius, hanem affektusaink elől”⁹, a meneküléssel ugyanis annyit érhetünk el csupán, hogy az újszerű vidékek látványa, vagyis az újabb és újabb affektusok, elfeledtetik velünk azokat, amik valójában gyötörnek minket. Mindez azonban mit sem ér mindazon affektusokkal szemben, melyek mélyebb gyökeret eresztettek már bennünk¹⁰.

Mivel testünket Lipsius szerint sem áll hatalmunkban megszabadítani az őt érő külső hatásoktól, a szerző igyekezete azon belső mozgások semlegesítésére irányul, melyek testünk felől afficiálják a lelket. Ily módon nem hagyható figyelmen kívül azon körülmény sem, miszerint Lipsius az embert dualista módon gondolta el („az emberben két rész van, a lélek és a test”¹¹), a testi affektusok mozgásait pedig minőségileg tekintette különbözőknek azon mozgásokétól, melyek a lélekből erednek. A problémát nyilvánvalóan az okozza, hogy ezen testi és lelki eredetű mozgások elkülöníttetlenül vannak jelen tudatunk homlokterében, az érényes embernek (vagyis a sztoikus bölcse) viszont csak azokra szabad hagyatkoznia melyek bizonyosan lelki eredetűek. Ezen mozgások eredetének megállapítása ugyanakkor annál is inkább bonyolult, mivel lelkünkben ott munkál a Lipsius által *színlelésnek* (*simulatio*) nevezett affektus, mely révén képesek vagyunk folytonosan becsapni önmagunkat: ezen színlelés által válik lehetségessé az is, hogy olyan dolgok, melyek morálisan közömbösek kellene, hogy legyenek a számunkra, olyannak tűnjenek, mintha morálisan relevánsak (tehát jók vagy rosszak) lennének.

Némiképp meglepő lehet, hogy a lélek természetes diszpozíciói között mennyire kitüntetett helyet foglal el az agresszió is. A *De Constantia* egy szöveghelyén ugyanis amellettt érvel Lipsius, hogy – ha sikerül megszabadul-

⁹ Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 3.

¹⁰ „[A vándorlásnak] igenis megvan a maga létjogosultsága! De csak annyiban, hogy képes elmulasztani a lelkeknek bizonyos könnyed undorait, csömöreit. Nem mulasztja el viszont azon betegségeket, melyek mélyebben járnak át a lelket annál, mintsem hogy bármiféle külső orvosság elérhetne hozzájuk. Az ének, a bor, az álom igenis gyakran gyógyítják a harag, a fájdalom és a szerelem könnyebb bajait, ám sohasem képesek meggyógyítani azon betegséget, mely immár gyökeret eresztett, és megvetette lábát.” Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 6.

¹¹ Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 12.

nunk testi eredetű vélekedéseinktől, és kizárólag a helyes észhasználatra hagyatkozunk – belátjuk majd, hogy mások szenvedésének látványa természet-szerűleg örömet okoz mindazoknak, kik biztonságos helyről szemlélik mind-ezen szenvedést. A *jámborság* (pietas) és *felebaráti szeretet* (misericordia) ugyanis olyan testi eredetű affektusai csupán a léleknek, melyek hamis mi-voltát a *színlelés* (simulatio) leplezi el előlünk.

Dolgozatom célja kettős: (1.) a Lipsius-i pszichológia körvonalait kívánom bemutatni, ezt követően pedig (2.) az emberi természetnek az istenivel való nagyfokú rokonságára térek rá. Jóllehet ugyanis, hogy főművében Lipsius csupán etikai szempontból tartotta az állhatatosság erényét kívánatosnak, az életművet – főleg a *Physiologia* felől – visszafelé olvasván annak felismeré-séhez juthatunk el, hogy a testi eredetű affektusait levetkőző ember, vagyis a sztoikus bölcs valamiképpen az Istennel azonos: „tisztelettel viseltetem azok iránt, kik azt mondják, a bölcs egyenlő Istennel.”¹² A Lipsius-i program ennél-fogva arra is alkalmat ad, hogy a szokásos értelmezési kereteknél tágabban¹³, az ember istenné válásának tervezeteként is olvassuk.

LIPSIUS ÉS AZ EMPÁTIA

Mint láthattuk, Lipsius célja, hogy a közéleti gondoktól (mala publica) való megszabadulás terén nyújtson segítséget olvasójának. Érzélese két külön-böző nyomvonalon halad: (1.) pszichológiai érvek mentén kívánja delegiti-málni hamis, színlelés útján kialakult affektusainkat; (2.) teodíceai érvekkel azt igyekszik bebizonyítani, hogy a fent említett közéleti bajok nem is bajok tulajdonképpen, hanem meg nem értett jók csupán¹⁴.

Az emberi psziché bajai ugyancsak kétfélék lehetnek: (1.) minket közvet-lenül érintő; (2.) miket csak közvetetten érintő gondok. Feltűnő azonban, hogy Lipsius mennyire igyekszik elkerülni az első kérdést, és csupán a máso-dikat tárgyalja. A párbeszéd teljes nyomvonalát az határozza meg ugyanis, hogy a *De Constantia* Lipsius nevű szereplője már biztonságban van, és a bajoknak csupán emlékei, pontosabban az emlékek által ébresztett affektu-sok kínozzák őt. Bár Lipsius azt is megtehetné, hogy ezen emlékeknek a külvilágra való vonatkozását vonja valamiképpen kérdőre (mely révén egy-fajta pürrhónista ítélet-felfüggesztés irányba is elindulhatna), a szerzőt még-

¹² Justus Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610. 177.

¹³ Gerhard Oestreich: *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, New York, 2008. 13-28.

¹⁴ Bár fontosságában a teodícea sem marad el Lipsius pszichológiája mögött, a jelen kérdés természeténél fogva e helyen csak az első téma bemutatására vállalkozhatok.

sem a valóság elméleti reprezentációjának kérdése érdekli: az őt foglalkoztató kérdést a meglévő tudati tartalmainkhoz való érzületársításaink képezik. Tudati tartalmaink és a hozzájuk társított érzületek viszonya ugyanis teljességgel kontingens, ennél fogva pedig akaratlagosan befolyásolható.

A dialógus Lipsius nevű szereplőjének szenvedését például az okozza, hogy, jóllehet maga biztonságban van, mégis empátiával viseltetik embertársainak szenvedése iránt. Beszélgetőtársa, Langius szerint azonban ezen szenvedés nem más, mint tudati tartalmaknak és érzületeknek a *színlelés* (*simulatio*) által okozott helytelen összekapcsolódása. Ezen *színlelés* (*simulatio*) affektusának ötletét Lipsius minden jel szerint Tacitus-tól vette át¹⁵. Míg azonban az antik történetírónál a *simulatio*, vagy *dissimulatio* még jobbra szándékos tettetést vagy képmutatást jelentett¹⁶, Lipsius már az akarat működésétől független mechanizmusként jellemzi azt. Figyelembe véve pedig, hogy testi eredetű affektusaink Lipsius szerint sem születhettek velünk, a színlelés is szükségképpen csak tanulás, pontosabban habituáció eredményeképpen alakulhatott ki az emberben. Ez pedig aligha történhetett másként, mint a hétköznapijaink során rutinszerűen gyakorolt, Rousseau-i értelemben vett *amour-propre* révén. A másokkal szemben gyakorolni kívánt képmutatásunkat pedig hosszútávon képesek lehetünk akár interiorizálni is; ilyenkor a rutinszerűen gyakorolt *simulatio* függetlenítheti magát akaratunktól, mely által önmagunkra nézve válik veszélyessé, mivel tudtunk nélkül önbecsapásunk eszközét hozzuk létre magunkban. Lipsius tehát nem tesz mást, mint a lélek belsejébe irányítja át ugyanazt a *simulatio*-t, mely Tacitus-nál még a külvilág rászedésére irányult. A sztoikus bölcs egyik legfőbb feladata ennél fogva az lesz Lipsius szerint, hogy leleplezze a lélek ezen belsővé vált színleléseit.

Nem meglepő, hogy ugyanezen *simulatio* képezi alapját Lipsius empátia-kritikájának is. A szerző azt kívánja ugyanis leleplezni, hogy a mások fájdalomával való együttérzés látszólagos csupán, mivel ezen affektus tulajdonképeni tárgyai mi magunk vagyunk:

„Igen, félsz. Miért? Mivel a dögvész és a pusztulás együtt jár a háborúval. Kikre leselkedik ez a dögvész? Most ugyan másokra, de képes hozzád is elérni. Íme, ez volna fájdalomad kútforrása (ha kínvallatás nélkül akarod beismerni az igazat), ez volna a forrása! Ahogy pedig a

¹⁵ Lipsius Tacitus-kiadása 1572-ben látott napvilágot, a vele kapcsolatos munkálatait pedig feltehetően épp a *De Constantiával* egyidőben kezdte meg.

¹⁶ A szavak ezen eredeti értelmét a *Politica*-ban Lipsius is megőrzi, mikor azt állítja, hogy bizonyos mértékű *simulatio* megengedett a politikai vezetők részéről. Lásd: Alexandra Gajda: *Tacitus and political thought in early modern Europe, c. 1530–c. 1640*, In: A. J. Woodman szerk.: *The Cambridge Companion to Tacitus*, Cambridge University Press, New York, 2009.

villám is egyvalakire csapott le, azok is megrendültek, akik a közelében álltak: ugyanígy ezen nagy és mindenkit érintő pusztulás közepette, a kárhozat kevesekhez ér el, a félelem azonban mindenkihez.¹⁷”

A *simulatio* az tehát, mely a felebaráti szeretet (*caritas*) tévképzetét hozza létre bennünk azáltal, hogy félelmünket az előbbinek álcázza. Affektusaink leleplezésében azonban még tovább halad Lipsius:

„[...]ha valamely isten kezeskedne eme háború során azért, hogy földjeid érintetlenek maradnak, valamint házaadat, pénzedet, üdvösségedet és saját magadat is valamilyen homéroszi ködbe helyez, vajon akkor is bánkódni fogsz? Ezt még rólad sem merném állítani, viszont lesznek jó páran olyanok, akik még örömködnék is, és möhön legeltetik majd szemeiket a halálra várók zűrzavaros mészárlásán. Miért ellenkezel, vagy csodálkozol? Ezt hozza az emberi nembe helyezett nem is tudom, milyen rosszindulat, mely "örvendezik a másik kárán", miként a költő is mondja. Ahogy pedig bizonyos gyümölcsök kóstolás közben édesen savanyúak, úgy a másik ember gondja is ilyen, ha távol áll tőlünk. Képzeld el nekem valakit, aki egy hajótörést néz az óceán partján. Nyilván megérinti őt [*adficitur*] a látvány, ámde nem a lélek valamiféle kellemetlen mardosása révén, mivel másnak a veszedelmét látja, a sajátját pedig nem. És képzeld el ugyanezt az ember abban a hánykódó hajóban: ekkor már át fogja érezni ezt a másik fájdalmat”¹⁸.

Az tehát, hogy embertársaink iránt olykor gyengédebb érzellemmel vagyunk, csupán a szokások műve Lipsius szerint (a szokások pedig nyilvánvalóan – tudati tartalmaink és affektusaink mintájára – kontingens módon szerveződnek, ennél fogva pedig akaratlagosan megváltoztathatók): „innen ered [a hazánk iránt érzett] felebaráti, avagy önszeretet” („*Hinc caritas in eam [ti. patriam] sive amor*”)¹⁹. A szerző itt egy egyszerű tollvonással egyenlőséget von *amor* és *caritas* közé hadat üzenvén ezzel egy Ágoston óta tartó hagyománynak.

¹⁷ Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 24.

¹⁸ Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 25-26.

¹⁹ A fenti szövegrészlet nem csupán a *simulatio* működését leplezi le, hanem megalapozásul szolgál Lipsius anti-republikánus nézeteit illetően is. Vö. Cicero: „Nagyobb hálával tartozunk eképpen a hazának, mint apánknak. A haza ugyanis több jótéteményt tartogat számunkra, és tiszteletre méltóbb korú szülő, mint az, aki minket nemzett”, Marcus Tullius Cicero: *Az Államról*, Budapest, Akadémiai kiadó, 2002. Ford. Hamza Gábor, 62.

Ezen lesújtó emberkép azonban csak látszólag vetekedhet a Hobbes-ival: míg ugyanis a Malmesbury-szörnyeteg embere az erőszakos haláltól való félelemtől vezérelve mond le az erőszak-alkalmazás gyakorlatáról, és lép szövetségre embertársaival (vagyis társias mivolta nem természeténél fogva adott)²⁰, a Lipsius-i ember – a látszattal ellentétben – természeténél fogva igenis szereti embertársait. Ezen természeténél fogva azonban szeretete nem partikuláris emberekre és helyekre, hanem az emberiség és a világ egészére *kell* hogy irányuljon. A *simulatio* működése ugyanis éppen abban leplezhető le, hogy partikulárekra irányítja affektusainkat:

„Azt gondolod tán, hogy hazád ezen szűkös hely, melyet ezek a hegyek szorítanak közre, és ezek a folyók öveznek? Tévedsz. A világegyetem az, mindegy ugyanis, hogy égi magból hol születtek az emberek. Kiválóan felelt egykor Szókratész, mikor azt kérdezték tőle, mit gondolsz, mely városba való. Azt felelte ugyanis, hogy az egész világ polgára [mundanum]. Merthogy a nagy és emelkedett lélek nem zárja magát a vélekedés miatt ezen határok közé, hanem gondolkodása és értelme révén az egész világegyetemet sajátjaként öleli át”²¹.

ISTEN, A SZTOIKUS BÖLC

Amennyiben az emberi affektusok (méltó) tárgyai ténylegesen csak univerzálék lehetnek, az figyelemre méltó hasonlóságot eredményez az emberi és isteni gondolkodás között. A *Physilologia* egy bizonyos pontján ugyanis Lipsius Isten gondolkodását annak akaratával azonosítja (”*cogitatio sive voluntas Dei*”²²). Ennek értelmében mindaz, amit Isten elgondol, azt Isten akarja is egyúttal. Márpedig, ha Lipsius el akarta kerülni a determinizmus biztos csapdáját, akkor nem feltételezhette azt, hogy Isten akarata partikulárekra is irányulhat, mivel szükségszerűvé tett volna minden partikuláris

²⁰ Mindez ugyanis kontrasztba állítható Hobbes azon elgondolásával, miszerint az ember még a *bellum omnium* állapotában sem ártana embertársának érdekracionális megfontolások nélkül: „Mivel mindenki természetes szükség folytán jót akar magának [bonum sibi appetit], olyan ember pedig nincs, aki ezen mindenki ellen viselt háborút, mely ezen állapothoz természetes módon hozzátartozik, jónak vélné a maga számára. Így alakul ki az, hogy a kölesönös félelem révén úgy gondoljuk, ki kell lépnünk ezen állapotból [ti. a természeti állapotból], és társakat [socios] kell keresnünk magunknak; azért, mivel, ha háborúra kerülne sor, akkor az ne mindenki ellen legyen, és ne kelljen segítőtársakat sem nélkülöznünk hozzá”. Thomas Hobbes: *Elementa Philosophica De Cive*, Lausanne, 1760. 72.

²¹ Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 25.

²² Justus Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610. 28.

eseményt ezáltal. Isten akarata tehát csak univerzálékra képes irányulni, az emberi lelket pedig univerzáléknak szabad afficiálniuk csupán.

Az isteni és emberi lélek eme hasonlóságát figyelembe véve még inkább különös, hogy számos értelmező figyelmen kívül hagyja azt a nem éppen elhanyagolható körülményt, miszerint Isten és a sztoikus bölcs feltűnően hasonló tulajdonságokkal rendelkeznek Lipsius szerint: mindkettejük megkülönböztető tulajdonsága ugyanis a vélekedésektől teljességgel mentes, helyes észhasználat (*recta ratio*). A *De Constantia* példának okáért a következőképpen írja körül az emberi lélek helyes diszpozícióját:

„Állhatatosság alatt a lélek helyes és mozdulatlan erejét értem, mely se nem emelkedik fel, se nem lombozódik le külső és esetleges dolgok miatt. Erőt [robur] mondtam, ami alatt a lélekbe ültetett szilárdságot értem, mely nem a vélekedésből, hanem az ítéletből és az ész helyes használatából [recta ratione] származik”²³.

Mivel a helyes észhasználatból származó ítéletek örök és megváltoztathatatlan igazságokat fejeznek ki, ezek a külső körülmények megváltozása esetén is változatlanok maradnak. Már Seneca is úgy határozta meg a bölcsességet, mint amikor örökké ugyanazt akarjuk, vagy nem ugyanazt akarjuk („idem velle et idem nolle”). Mindazon ítéleteink ugyanakkor, melyek igazságértékével kapcsolatosan olykor megváltoztatjuk véleményünket, szükségképpen vélekedéseinkből kellett hogy származzanak (vagyis legjobb esetben is csupán igaz vélekedések voltak). Mindezek létrejöttének oka, hogy testi eredetű affektusaink kontaminálódnak a lélek mozgásaival, lelkünk pedig képtelen lesz ennél fogva a maga természete szerint működni. Emiatt válik szükségessé testi eredetű vélekedéseinknek az észbeli belátásainktól való elkülönítése.

„Az ész helyes használata [recta ratio] nem más, mint az emberi és isteni dolgokkal kapcsolatos igaz ítélet [iudicium] vagy belátás [sensus] (már amennyire ez ránk tartozik). A vélekedés ennek az ellenkezője, mely ugyanezen dolgokkal kapcsolatos megbízhatatlan és hamis ítélet [futile iudicium ac fallax].”²⁴

Az utóbbi ráadásul azért is veszélyes, mivel „kiváltképp az állhatatosságtól és az igazságtól fosztja meg a lelket”²⁵. Ha például a *De Constantia* kontextusát nézzük, affektusaink által gerjesztett „megbízhatatlan és hamis ítélet” eredményének az tekinthető, hogy a szereplő Lipsius menekülni próbál a

²³ Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 10.

²⁴ Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 11-12.

²⁵ Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 15.

háború elől, vagy – miként láttuk is – felebaráti szeretetet érez embertársai iránt. A helytelen ítélet ugyanis ezen érzelmek jóváhagyásában rejlik.

A sztoikus bölcs viszont, kinek lelke nyilvánvalóan híján van ezen megbízhatatlan ítéleteknek, helyes észhasználatára révén sokkal inkább Istenre hasonlít, semmint a gyarló emberekre. Az isteni észhasználatot Lipsius egy Seneca *De Providentia*-jából vett idézettel szemlélteti: „A mindenség teremtője és irányítója maga írta ugyanis a sorsot, ámde követi is azt. Mindig engedelmeskedik neki, [jóllehet] egyszer rendelte el csupán”²⁶. Szükségszerű ugyanis, hogy „mindig ugyanaz tetsszen annak, akinek csak a legjobb tud tetszeni”²⁷.

Istent éppen a *recta ratio* teszi alkalmassá arra, hogy mindig a legjobbat válassza, ennél fogva pedig soha ne kelljen megváltoztatnia ítéleteit²⁸. Mindez tehát felettébb hasonlatos a *De Constantia* normatív etikai előírásaival, melyek ezáltal az istenhez való hasonlatossá válás programjaként is értelmezhetők. Természeténél fogva ugyanis az emberi lélek minőségileg azonos az istenivel, és csupán a testi szubsztanciával való elegyedése, valamint a testi eredetű tudati tartalmak eredményezik azt, hogy az előbbi végső soron különbözik Istentől.

Sajnálatos módon a *De Constantia* mindössze igen lakonikusan fogalmaz a test-lélek ezen elegyedésével kapcsolatosan, hozzávetőlegesen mégis meg tudhatjuk belőle a Lipsius-i elgondolás alapvető körvonalait:

„A test pedig jóllehet, természeténél fogva mozdulatlan és érzéketlen, a lélektől mégis élethez és mozgáshoz jut; viszonzásként pedig a lélek számára hozzáférhetővé teszi [subiicit] a dolgok képmásait az érzékek ablakain keresztül”²⁹.

A *Physiologia* szerencsére pontosabb leírással szolgál a fenténél, abból ugyanis azt is kiderül, hogy a test és a lélek keletkezésének *okai* különbözőek: míg a test oka a mag (semen), a lélek Istentől való. Továbbá az a tény, hogy Lipsius több helyen is befogadó edénynek (receptaculum) nevezi az előbbit már önmagában is arra enged következtetni, hogy a két szubsztancia akár logikai egymásrautaltságát tekintve, akár keletkezésének idejére sem azonos.

²⁶ A Seneca-idézet jelentőségét szemlélteti, hogy mind a *De Constantiában* (XVIII. fejezet), mind pedig a *Physiologiában* (XII. fejezet) megtalálható: Justus Lipsius, *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584, 58; Justus Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610. 31.

²⁷ Justus Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610. 31.

²⁸ Ezen a ponton jelentkeznek a Lipsius-i fátumelmélettel kapcsolatos nehézségek is, melyekre e dolgozatban nem tudunk kitérni.

²⁹ Justus Lipsius: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584. 14.

„Azt monddod vannak, akik úgy képzelik, hogy a lélek nem az anyaméhben fogan, nem a hús formálódásakor kapcsolódik [vele] össze és jön létre, hanem a szülés megindulása után [effuso partu], az akkor még élettelen gyermekbe kívülről pecsételtetik bele [extrinsecus imprimi]”³⁰.

ÖSSZEGZÉS

Az tehát, hogy az emberi léleknek a létrejötte is más okra vezethető vissza, mint a testé, megerősíti azon feltevésünket, miszerint a *De Constantia* programja a testi szubsztanciától való megszabadulás tervezeteként is értelmezhető. Némiképp meglepő, hogy a kora modern sztoa egyes kritikusai is valamilyen ehhez hasonló szándékot gyanítottak az általuk bírált szerzők munkássága mögött. Az oratoriánus Jean Francois Senault példának okáért eképpen jellemezte a korabeli sztoikusok törekvéseit: „megkísérelték elfojtani a szenvedélyeket, és annak figyelembevétele nélkül, hogy az ember testtel is rendelkezik, lelke pedig nem a testétől függetlenül létezik, az anyagok állapotába akarták őt felmagasztosítani”³¹. Továbbá jöllehet, nincs tudomásunk arról, hogy Lipsius maga explicite megfogalmazott volna ilyesfajta programot, egy Hyeronimus Berchemius-hoz írt sajátos hangvételi levele (1597) például mégis ezt sejteti. Ebben ugyanis úgy fogalmaz a szerző, hogy „ha Isten nem létezik [Deus non est], akkor neki kellene Istennek lennie”³².

³⁰ Justus Lipsius: *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610. 160.

³¹ Jean-Francois Senault: *De l'usage des passions*, Leiden, 1658. 2-3.

³² Mi ez Berchemius-om, hogy azt kéred tőlem, hogy kijelentsem neked és érvekkel meggyőzzek arról, hogy Isten létezik? Te normális vagy [sanus es]? [...]. Szemmel láthatóan csupán ezen egyetlen élőlénynek a szépsége, méltósága, ereje [vis], élénksége [vigor] akkora, hogy ha Isten nem létezik [Deus non est], akkor neki kellene Istennek lennie. Nem isten azonban, mivel felismer egy másik teremtet: én apámra, apám nagyapámra, nagyapám dédapámra: az elsőt pedig ki teremtetete? Aki egyedülként teremtetlen, az Isten”. Justus Lipsius: *Iusti Lipsi Epistolarum selectarum chilias*, Lyon, 1616. 589-90.

BIBLIOGRÁFIA:

- Chapell, Vere szerk., *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999).
- Cicero, Marcus Tullius, *Az államról*, Budapest, Akadémiai kiadó, 2002., ford. Hamza Gábor.
- D'Angers, Julien-Eymard, *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien: Les « Diversités » de J. P. Camus (1609-1618)*, Meaux, 1952.
- Ficino, Marsilio, *Divini Platonis Opera Omnia quae Exstant*, Genf, 1610.
- Gajda, Alexandra, *Tacitus and political thought in early modern Europe, c. 1530–c. 1640*, in. A. J. Woodman szerk, *The Cambridge Companion to Tacitus*, Cambridge University Press, New York, 2009.
- Hobbes, Thomas, *Elementa Philosophica De Cive*, Lausanne, 1760
- Lipsius, Justus, *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584.
- Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi Epistolarum selectarum chalias*, Lyon, 1616
- Lipsius, Justus, *Manuductio ad Stoicam Philosophiam libri tres*, Antwerpen, 1610.
- Lipsius, Justus, *Physiologia Stoicorum*, Antwerpen, 1610.
- Oestreich, Gerhard, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- Sams, Henry W., *Anti-Stoicism in Seventeenth- nad Early Eighteenth-Century England*, *Studies in Philology* Vol. 41. No.1. (1944, Január), 65-78.
- Sellars, John, *Stoic Fate in Justus Lipsius's De Constantia and Physiologia Stoicorum*, *Journal of the History of Philosophy*, 52, 2014, 653-674.
- Zanta, Léontine, *La Renaissance du stoïcisme au XVIIe siècle*, Slatkine, 1975.

„Kevés olyan területe van az emberi viselkedésnek, amely előfordulása esetén azonnal a legintenzívebb emóciókat ... váltja ki ..., mint az emberi agresszió.”

A DEKONSTRUKCIÓ MINT POLITIKAI FILOZÓFIA GONDOLATOK A GONDOLKODÁS EREJÉRŐL, ERŐSZAKOSSÁGÁRÓL, AGRESSZIVITÁSÁRÓL¹

KICSÁK LÓRÁNT

BEVEZETÉS

Feltűnő, milyen korai és gyakori metaforája, nem ritkán metonímiája a gondolkodásnak – különösen az önnön tevékenységére (is) irányuló filozófiai gondolkodásnak – a harc. A metaforikus vagy metonimikus jelentésátvitel lehetőségét az teremti meg, hogy a gondolkodásnak erőt kell kifejtenie, sőt erőszakot kell alkalmaznia – valamiképpen ő maga ez az erő, erő kifejtés vagy erőszaktevés –, hogy bizonyos akadályok leküzdése, lerombolása révén, betörjön valahová, hogy elérjen, megnyerjen, kivívjon, kiszabadítson, megszerezzen, bekebelezzen valamit. Amiért így kell meg-, vagy amit így kell kiküzdenie, az nem más, mint a létezőknek a közvetlen hozzáférés (az érzéki-észleleti befogadás) elől elzárkózó, és csakis a gondolkodás által elérhető lényege, a lét létezésének igazsága. A gondolkodás erőszakát a megnyilvánuló látszat mögül előtörni akaró lényeg kényszeríti ki, maga is erőszakosan. Mert egy eredendőbb harc (létet és igazságot képző erő és erőszak) módján *jelenül* meg maga a létezés mint olyan. Mindannyian ismerjük a hérakleitoszi metaforát a mindenek atyjának és királyának mondott háborúról. Az ebbe a metaforába kimerévített jelenetet dramatizálja történelemmé Heidegger értelmezése.² A filozófusok harca az igazságért részese ennek a háborúnak – részben elismétli, részben utánozza, részben generálja és segíti a létmozgalmasság eredendő háborúját, mely során a létező létbe emelkedik. A meggyőzés retorikájában az igazság lényegéhez – melyben a lét létezése és annak elgondolása kölcsönös erőszak-tételben válik eggyé – hozzátartoznék ez a szükség-szerű kiküzdöttség. Legalábbis a filozófiai igazságéhoz (de van-e másilyen igazság, mint filozófiai, nem fonódik-e össze egymással és nem alkotja-e egymás kölcsönös lehetőség-feltételét filozófia és igazság?).

Nagyon direkt következtetésnek és túlzó általánosításnak tűnik a létesítő harcot elismétlő, erővel és erőszakkal érvényre jutó gondolkodást rögtön

¹ A tanulmány a TÁMOP-4.2.2. B-15/1/KONV-2015-0016 számú, „A tudományos képzés műhelyeinek továbbfejlesztése az Eszterházy Károly Főiskolán” című pályázat támogatásával készült.

² Lásd M. Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Ikon Kiadó, Budapest, 1995. 32. Fordította Vajda Mihály.

agresszióként is, vagy pusztán agresszióként értelmezni. Ám tagadhatatlan, hogy immanens módon van az értelemteremtésre és igazságra való törekvésben valamiféle támadó harci kedv, célra irányuló, a létre-hozás érdekében alkalmazott romboló erő, határsértő és törvénytelen erőszak. Ahogyan Anaximandrosznál a létezők pusztá meglétének *immanens* lényege a más létezőkkel szembeni önérvényesítés jogtalanságot szülő és büntetést (nemlétet) érdemlő erőszakossága, úgy az embernél a gondolkodás is mintha eme szükségképpen jogtalanságot eredményező agresszió megnyilvánulása lenne.

De vajon csak egy tetszetős metafora továbbélése miatt gyökeresedett meg a gondolkodásnak ez az értelmezése, vagy időről időre megtörténő *tapasztalat* erősít rá? Nem tudnánk-e megemlíteni más metaforákat ugyanebből a tradícióból, akár még ugyanattól a filozófustól is, a gondolkodás jámborságáról, a létre gondot viselő, a lét fölött pásztorkodó, a léttel együttműködő, a teremtés művét kiegészítve beteljesítő gondolkodásról? Mi kényszerít arra, hogy fenntartsuk ezt a háborús metaforikát, ha csupán azért is, hogy rögtön elvessük és – gondolkodás és élet együttes metanoiáját remélve ettől – vele szemben a jámbor gondolkodást dicsérjük?

És mégsem a jámborság, hanem a harc és agresszív *polemosz* igénye és követelménye tűnik a gondolkodók általános és közös tapasztalatának. Olyannyira, hogy pl. a 20. század legnagyobb hatású filozófiai indultak útjukra azzal a szándékkal, hogy a filozófiai gondolkodás kibontakozásának szükség-szerű erejével, vagyis a gondolkodás önereje révén juttassák érvényre magukat a gondolkodás hagyományával szemben. S ezzel a szándékukkal a gondolkodás eredendő, ám mindenkor szükségszerűen megújítandó gesztusát vélték megismételni, hogy a hagyomány színvonalát és rangját annak „alkotó módon való meghaladásával megőrizhessék”. A teljesség igénye nélkül most csak a különféle (pl. a lutheri hagyomány nyomvonalába illeszkedő heideggeri, és a másféle kezdet iránt vágyakozó benjamini) *destrukciókat*, illetve a (heideggeri destrukció vonalát részben követő, részben felülíró) derridai, vagy a belőle táplálkozó (őt ismétlő, utánzó, továbbvivő, átvevő) másmilyen *dekonstrukciókat* említsük meg.

Úgy tűnik, az állati ösztönöket szublimáló *zoon logon*, a legmagasabb rendű emberi életbe emelkedő *antroposz theoretikosz* sincs meg erőszak nélkül, hiszen a tiszta felfogás számára rendelkezésre állót a maga tiszta megjelenésében erőnek erejével kell kiharcolnia és megőriznie. Heidegger szerint az ember, gondolkodók, költők, államférfiak alakjában erőszaktevőn tör be az egyébként mindent maga is erőszakosan legyűrő *fűzis*be, hogy a mű tömbjébe kényszerítve megőrizze a léte. És szintén csak erőszakos beavatkozással tudja megfékezni a hanyatlást, így tud visszajutni a tiszta eredethez, ennek révén csatlakozhat rá a lét eredendő mozgására. Idézem az alábbi részletet a

Bevezetésből, mely egyszerre emeli ki a lét rejtőzködő tendenciája ellenében a létigazság eredendő feltárásáért vívott harcnak (teremtő erőszak), illetve az emberi létezés tendenciájával, az eredeti tapasztalatot elfedő és hanyatló áthagyományozással szemben érvényesítendő destrukciónak (romboló erőszak) a szükségességét:

Az itt [ti. Hérakleitosz említett töredékében] gondolt harc (polemosz) eredendő harc – mert csak belőle erednek a harcolók; nem a meglevőnek pusztá megrohamozása. A harc veti fel és bontja csak ki a soha nem hallottat, az eddig ki-nem-mondottat és el-nem-gondoltat. Ezt a harcot azután az alkotók, a költők, gondolkodók, államférfiak vívják. A lebíró működéssel szembehelyezik a mű tömbjét és erőszakkal behelyezik abba az így megnyitott világot. Csak e művek által állapodik meg a működés, a fűzisz, a jelenlevésben. A létező mint olyan csak most lesz létezővé. Ez a világgá létesülés a tulajdonképpeni történelem. A harc mint olyan nemcsak elő-állít, egyedül a harc őrzi is meg a létezőt a maga állandóságában.³

Ennek az eredendő, teremtő harcnak a leállása – amivel az emberi gondolkodás elhagyja lényegi feladatát, és már nem létbe emeli és világgá létesíti a létezőket, hanem csak elő-állítja, vagyis a tudós rábámulás elé állítja és a buzgólkodó tevés-vevés rendelkezésére bocsátja őket⁴ – az erőszak másik formáját kényszeríti ki: a csinálmányként áthagyományozottnak és leletként készen találnak a lerombolását, destrukcióját.

Ahol megszűnik a harc, nem tűnik ugyan el a létező, a világ azonban félrefordul. A létező már nem állíttatik (azaz mint olyan nem őriztetik). Most már csak rábukkanunk, már csak lelet.[...] Amikor az alkotók már eltávoztak a népből, s már csak mint mellékes kuriózumot, díszítményt, életidegen tudósbaglyot épphogy megtűrik őket, amikor a tulajdonképpeni harc megszűnik és a pusztá polemizálásba, az embernek a kéznéllevőn belüli, csak bajt hozó igyekezetébe és görcsös cselekvéskényszerébe megy át, akkor már elkezdődött a

³ Uo.

⁴ „A beteljesült már nem a határaiba belekényszerített (azaz a maga alakjára hozott), hanem már csak a kész, s mint ilyen, bárki számára rendelkezésre álló, a kéznél levő, amelyben már nem világlik világ – ellenkezőleg most az ember buzgólkodik-működik a rendelkezésére állóval. A létező tárggyá lesz, vagy a szemlélés számára (látvány, kép) vagy a csinálás számára, mint csinálmány és számítás. Az eredeti módon működő, a fűzisz most a leképzés és utánzás mintájává fokozódik le. A természet most külön területté lesz, elkülönítve a művészettől, valamint mindattól, ami előállítható és tervszerű.” Uo.

hanyatlás. Hiszen már akkor is süllyed a színvonal, ha egy korszak csupán azon igyekszik, hogy a hagyományos szintet és létezésének eddigi rangját megtartsa. A színvonalat megtartani csak úgy lehet, ha mindig alkotó módon meghaladják.⁵

Noha Heidegger hangsúlyozza, hogy a destrukció a szójelentés által sugallt tagadás ellenére szándékában pozitív, Derrida pedig a dekonstrukció névvel a rombolás konnotációját is csillapítani igyekszik, mindez még nem zárja ki, hogy a hagyomány alkotó meghaladása mindkettejüknél a hagyományba való nem ritkán erőszakos behatolással megy végbe, amit mindig szükségszerűnek tüntetnek fel, mert közös tapasztalatuk, hogy „[a]z élet valahogy mindig meg van rekedve valamilyen nem-tulajdonképpeni tradícióban és szokásban.”⁶

DESTRUKCIÓN ÉS DEKONSTRUKCIÓN

Nemcsak az erőszakról való gondolkodásnak, de a gondolkodás erőszakáról való gondolkodásnak is megvan tehát a története, amely nem pusztán feltárja, de lényegi, rejtett és titokzatos jellemzőjeként fel is vállalja ezt az erőszakot, miközben önmaga és vele az élet megújításának egyedüli esélyeként tekint rá. De miből fakad a gondolkodás ereje, amelytől egyszerre és elkülöníthetetlenül lesz erőssé és erőszakossá, jogos és jogtalan, alkotó és romboló erővé? Azért kell így feltennünk a kérdést, mert a céljait és szándékait illetően látszólag visszafogottabb dekonstrukciót a kirobbanó erejű destrukciótól nem a szóalakba épített hangtompító különbözteti meg, hanem az, hogy reflektál a gondolkodás erejének forrására és a belőle adódó feladatokra és esélyekre.

A destrukció és a dekonstrukció viszonyát Derrida kettős irányultsággal tematizálja. Egyfelől igyekszik a dekonstrukciót elhatárolni a filozófiai kritikák korábbi formáitól, elsődlegesen a heideggeri *Destruktion*tól (benne a lutheri, rajta keresztül pedig a benjamini destrukciótól). Másfelől pedig igyekszik önmagából kibontva megmutatni a saját munkája lényegét, mint a dekonstrukció nevéhez vagy tiszta ideájához méltó formáját a kritikának.

1. Az elhatárolás révén zajló önmeghatározás legfontosabb momentumaként arra mutat rá, hogy a destrukciók minden különbözőségük ellenére is azonosak abban, hogy a rombolást olyan akadályok eltakarításáért végzik, melyek valamilyen *eredet* felé vezető utat zárnak el, vagy magát az eredetet fedik el: Luther a kereszténység eredeti forrásához igyekszik, Heidegger

⁵ Uo.

⁶ Martin Heidegger: Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk. A hermeneutikai szituáció jelzése. In: Ferge Gábor (szerk.): *Existentia*, vol. VI–VII. 1996. 97. fasc. 1–4. 15. Fordította Endreffy Zoltán, Fehér M. István.

eredendő léttapasztalatokra áhítozik, Benjamin a romlást, a hanyatlást megelőző létbe/nyelvbe vágyik.

Gyakran emlékeztettem arra másutt, hogy a Destruktion motívuma és szava Luthernél az intézményesült teológia (de mondhatnánk ontoteológiát is) megtisztítását jelöli mindenféle üledéktől, abból a célból, hogy az Írások eredendőbb igazságához térjünk vissza. Heidegger kétségtelenül nagy olvasója volt Luthernek. Ez iránt a hatalmas hagyomány iránt érzett minden tiszteletem ellenére is azt mondom, hogy az a dekonstrukció, mely foglalkoztat, egészen evidens módon nem ebbe a filiációba tartozik. Éppen ezt a különbséget kísérelem meg artikulálni, persze nem minden nehézség nélkül.⁷

A destrukciók megkérdőjelezetlen és megingathatatlanak vélt tudásra támaszkodnak: *diagnózisuk* a jelenbeli létállapotot egybehangzóan hanyatlónak és romlottnak diagnosztizálja, melyet az eredethez való visszatéréssel lehet és kell meghaladni, véget vetve nemcsak a romlás korának, de a romlás folyamatának is.

Az a „dekonstrukció”, melyet én kísérelek meg, vagy amelyik engem kísért, különbözik attól, melyet Heidegger gyakorolt [...]. Főleg abban nagyon más, hogy soha nem öltötte magára diagnosztikaként egy tudás eltárgyasító formáját [...] Olyannyira így van ez, hogy soha nem társítottam a dekonstrukció motívumát azokkal, melyeket oly gyakran emlegetnek a különféle diskurzusokban; nem kapcsolódik össze pl. a „diagnózissal”, az „után” vagy a „poszt”, a „halál” (a filozófia halála, a metafizika halála stb.), a „bevégződés” a „meghaladás” (Überwindung vagy Schritt zurück), a „vég” motívumaival. Egyetlen szövegemben sem fognak erre utaló nyomot találni.⁸

A dekonstrukció tehát nem az eredethez való visszatérés és a hanyatlás meghaladásának reményében végzi a hagyomány visszabontását, mert a tiszta eredet gondolatát a tiszta és teljes jelenlét bármely formájában (lét, létező, tárgy, értelem stb.) problematikusnak tartja. Mégpedig olyan okból, mely egyébként magának a destrukciónak is a feltételét alkotja: dekonstruálni, miként tehát destruálni is azokat a „formákat” lehet, melyekbe a tapasztalatok nem egyszerűen *leképződnek* vagy *belerendeződnek*, hanem amelyekben

⁷J. Derrida: Az eljövendő felvilágosodás „Világa” (Kivétel, számítás és szuverenitás). In. uő: *Bitangok. Két esszé az észről*. L'Harmattan, Budapest, 2015. 175. Fordította Kicsák Lóránt.

⁸Uo.

megképződnek, vagyis tőlük elválaszthatatlanul *lêtre-jönnek*. Ez utóbbi gondolat azonban a destrukció tervében úgy módosul, hogy bár a tapasztalatot rögzítő formák (az időiesülés formái) elválaszthatatlanok a tapasztalattól, mégis szétválaszthatók tőle, mert a megtapasztalt valamilyen, előzetesen adott, rejtett és rejtőzködő „tartalom”, amely a tapasztalatban feltárul és formát ölt. A forma időiségének köszönhetően persze rendre másképpen – ez a történelem; de a változó értelmeket eredményező változó formák mindig ugyanannak a tartalomnak a kiegészítői, s mint ilyenek helyettesítői. Derrida nyom és íraskoncepciója ellenben ezt értelmetlennek tartja, amennyiben egy ilyen előzetes tartalom is csak beíródásként, éppen az eredetről és az eredendő létről szóló diskurzusba beíródott nyomként lehet adva, attól függetlenül semmiképpen. Az idői, történeti nyom pedig nem semleges vagy külsődleges, hanem konstitutív a léttapasztalatban. Az eredeti léttapasztalat megtalálásának reménye a destrukcióban egyúttal azt is feltételezi, hogy a mindig történetileg időiesülő lét váltakozó és egymást helyettesítő formái között, de még inkább e formákon túl vannak az eredendő tapasztalattal adekvát formák is. Ennek elutasítása miatt a dekonstrukció szellemében nemcsak eredendő léttapasztalatról, de eredendő értelemről vagy szónévről sem beszélhetünk, amilyen Benjamin hanyatlás vagy romlás előtti, másodlagos és technikai jelek és megjelölések helyett, tiszta nevekből álló nyelve lenne. Ezért a dekonstrukció, a mindenkor történeti formák kérdőre vonásában – nem megkérdőjelezésében és tiszta formákkal való helyettesítésében, hanem kikérdezésében – találja meg feladatát, célját és örömét, következetesen vállalva a filozófiai gondolkodás, s vele az egzisztencia radikális történetiségét. Nem csupán addig tételezi ezt, amíg kimenekül belőle. Jól ismertek Derrida Husserlrel szembeni kritikái a fenomenológiai redukciókat kikényszerítő, lehetővé tevő és levezénylő előfeltevéseket illetően, vagy a Heideggernél megfontoltan ki-tüntetett szerephez jutó logocentrizmusra vonatkozóan.⁹ Derrida mindkette-

⁹„Az talán már az eddigiekből is kitűnik, hogy noha döntő pontokon heideggeri motívumokra támaszkodunk, az elsődleges kérdésünk mégis az, hogy vajon a heideggeri gondolkodás, a *logos* és *phoné* kapcsolatának, illetve bizonyos szavak (mint például a lét szó vagy más ún. alapszó) állítólagos redukálhatatlanságának tekintetében, nem ugyanazokat a kérdéseket veti-e fel, mint amelyeket a jelenlét-metafizikának kell feltennünk.” J. Derrida: *La voix et le phénomène*. Paris, 1967. PUF, 82–83. 2. lábjegyzet. E megjegyzés mögött a heideggeri nyelvszemlélet kritikája húzódik meg. Az alapszavak azért alapszavak, mert bennük, modern nyelvészeti terminusokat használva, időtlen jelöltek adekvát jelölőkkel forrnak egyben, így szóként igazak. Vagyis az alapszavak feltételezett redukálhatatlansága itt épp azt jelenti, hogy Heidegger a transzcendentális jelöltre redukálja a nyelvi jelölő-jelölt viszonyt, mert ezt utólagosnak tartja az szóként értelemigazsághoz képest. Mivel a dekonstrukció szerint épp a jelentésség (*signifiance*) viszonylata az eredendő, ezért a szót erre a viszonylatra kellene redukálnunk, s mint beíródást megértenünk.

jükkal szembeni kritikája arra épül, hogy kérdőre vonja őket a jelölés viszonylatán kívül maradó, tiszta és időtlen pre-predikatív értelemigazság tételezéséért. Értelmezése szerint ez a tiszta és teljes jelenlét iránti vágy beteljesedésének, s így a kontingens létezésből való kiemelkedésnek a reményét hordozza. Vagyis a jelenlét-metafizika törekvéseit erősíti, amittől a dekonstrukció ellépni igyekszik.

2. A dekonstrukció önnön lényegéből való meghatározása a fentebbi belátást teszi meg kiindulópontként, amikor tevékenységének célját nem egy tiszta eredet – az időtlen létigazság vagy a tiszta szó – elérésében jelöli meg. Ekkor viszont a dekonstrukciót lényegileg nem lehet valamilyen doktrínává vagy módszerré összeálló interpretációs és kritikai eljárásként, rendelkezésre álló és alkalmazásra váró technikai berendezésként kezelni, melyet célirányosan és mechanikusan alkalmazhatunk az igazság feltárására vagy az értékek kritikájára (noha éppen összeszerelhető és alkalmazható is ekként). Mindenkor egyedi munka, egyedi esetekben egyedi módon végbevitt-végbemenő invenciózus esemény, magának az invenciónak, mint tettnek a végbemenetele és mint dolognak az előállása, amittől mind a lezajlása, mind az eredményei egyedivé válnak. Az egyediség és az eseményi jelleg hangsúlyozása nemcsak azt jelenti, hogy folyamata és eredményei is a történetiség közegében tartják, hanem azt is, hogy nem lehet előírni, vagyis előzetes feltételekkel meghatározni, mit és hogyan kell csinálni, ennek értelmében tehát nem engedelmeskedik olyan feltételeknek, melyek lehetővé teszik és kijelölik a lehetőségeit. Ennyiben lehetetlen, vagy maga a lehetetlen, hiszen feltételeknek nem engedelmeskedő, előre nem látható és tervezhető, abszolút értelemben egyedi esemény.

Egy dekonstrukciós feladat számára éppen az lenne veszélyes, ha *lehetséges* lenne, és szabályozott eljárások, módszertani gyakorlatok, kitaposott utak rendelkezésre álló együttesévé válna. A dekonstrukció érdeke, erejének és vágyának, ha van ilyen, az érdekessége a lehetetlen egy bizonyos tapasztalata: vagyis [...] *a más* megtapasztalása, a más tapasztalata mint a lehetetlen fölhalálása, másképpen: az egyedüli lehetséges invenció.¹⁰

„A heideggeri dekonstrukció (*Destruktion*) soha nem irányult a logocentrizmus semmilyen formája, sem pedig a *logosz* ellen. Épp ellenkezőleg, gyakran a *logosz* „eredendőbb” újraértelmezésének a nevében viszi végbe a klasszikus ontológia és az ontoteológia dekonstrukcióját.” J. Derrida: *Az eljövendő felvilágosodás „Világa”*... In. i. m. 175.

¹⁰J. Derrida: *Psyché. Inventiones de l'autre*. Paris, 1987. Galilée, 28–29.

A más nem szükségképpen jelent eredetit vagy újat abban az értelemben, hogy ugyanaz történne meg általa, ezúttal végérvényesen eredeti vagy új módon. S mégis eredeti és új, amennyiben nem *az* ugyanaz történik meg.

Az eredet elérésének és elismétlésének vágyáról való lemondásban megnyilvánuló visszafogottság azonban nem elgyengülésből vagy erőtlenségből fakad. Bár így elveszti, vagy inkább felszámolja azt a külső erőforrást, melyet az egyetlen létigazságra való rákapcsolódás biztosíthatna a számára. Eseményszerű egyediségében nem támaszkodhat semmilyen *arkhéra*, semmiféle *teloszra*, erejét és hajtóerejét sem végső alapokból, sem elérendő célokból nem merítheti.

Honnan hát a dekonstrukció ereje?

Egyfelől az értelemkoherenciára törekvő gondolkodás nyoma, a (derridai értelemben írásként tekintett) textus, önszervező dinamikákat használ, majd őriz meg magában szerkezetként. Ennek újbóli dinamizálásával a szöveg magától tárja fel önszervező eljárásait és szerkezeti elemeit. A dekonstrukció a textus de-kon-strukciós mozgására támaszkodva, azt felerősítve megy végbe. Ennek a szerkezeti váznak a feltárását akként végzi el, hogy a kommentár stílusában a vizsgált szöveget kimozdítja a megtelepedett helyzetéből, és egy második szövegben, egyfajta szellemkép gyanánt az eredeti szöveg mellé kopírozza. Ezzel a kimozdítással válnak láthatóvá a szövetszervező elemek és erővonalak. Másfelől pedig, és ettől elválaszthatatlanul, értelemalapító eseményként önmagából kell merítenie azt a performatív erőt, mely kezeskedik érte. Ha az önszerveződő textust mint intézményesülő értelmet és értéket ragadjuk meg, a performatív módon végbemenő értelemalapítást pedig az intézményalapítás és intézményesülés fogalmaival adjuk vissza, máris előttünk áll az általános intézménykritikának tekinthető a dekonstrukció politikai tétje.

A MILITÁNS DEKONSTRUKCIÓN

Annak ellenére, hogy pályája nem politikafilozófiai írásokkal indult, és témái között sem szerepelnek közvetlenül politikainak nevezhető kérdések, maga Derrida erősít meg bennünket abban, hogy nem erőszakolt a dekonstrukciót már a kezdetektől politikai tevékenységként értelmezni. Az 1950-es évek végén, 60-es évek elején *mindenekelőtt* Husserl és Heidegger filozófiájának vagy általában a fenomenológiának a problémakörébe illeszkedő kérdésekről írt könyveket és tanulmányokat tett közé, illetve a korabeli francia szellemi életet foglalkoztató vagy az intellektuális közbeszéd alapjaiban álló elméleti problémákról szóltak munkái, melyek elsődlegesen interpretációk voltak. Ám már ekkor is feltűnően sajátos interpretációk, melyek a kommentár és kritika

mezsgyéjén mozogtak. Derrida nem bírál, és főleg nem cáfol semmit ezekben az írásokban, szándékának a föltárás munkájában megvalósuló fölfedezés és fölmutatás felel meg a leginkább. Annak föltárására törekszik, amit legáltalánosabban értelemnek nevezhetnénk. Olyan értelemnek azonban, amelyről kimutatható – és ez nem egyszerűen csak elméleti előfeltevése, hanem valójában az igazi tétje az elemzéseknek –, hogy nem valami ideális tárgyiságként, értelemigazságságként rejtőzik a nyelvi megformálás mögött, azt megelőzően és tőle függetlenül, hanem a történeti, eszmetörténeti, társadalmi és kulturális folyamatokba ágyazott nyelvi megformálás eredményeként, a textus effektusaként intézményesül, s mint ilyen maga is minden ízében történeti. Történeti folyamatok és tevékenységek révén létrejött termék, melybe konstitutív módon beépültek a történeti adottságok. Ezzel már a kezdeti lépéseknél el is távolodik a fenomenológiától, hogy egész életművét ez a termékenynek bizonyuló distanciált viszony tematizálja. Az értelemföltárás során éppoly fontos az is, hogy közben megnyíljon egy tér, amelyben nemcsak az ott lévő kerül napfényre, hanem lehetőség *nyílik* arra is (a lehetőség mindig nyíltságot és nyitottságot hordoz), hogy valami korábban kizárt vagy soha jelen nem lévő benyomuljon ebbe a térbe, és történés karakterű eseményt generáljon, röviden ne csak az ugyanaz, hanem a más is megtörténhessen. Ezt az értelem-szerkezeteket bontogató eljárást nevezi aztán félig-meddig véletlenszerűen dekonstrukciónak.

A föltárás munkáját a kori időszakban egy nagyon absztraktnak és specifikusnak tűnő heurisztikus elv, az ún. jelenlét-metafizika dominanciájának föltárása és megroppantása vezérli. Ennek érvényre juttatása az interpretációkban nem nélkülözte az erőt és erőszakot, néhol az agresszivitást sem. A nagyon elvont szövegelemzésnek azonban már ekkor is önmagán jóval túlmutató célja volt: a minden esetben textusokon végzett munka a leggyakrabban látenszen működő érték(ítélet)ek alapjaiban az aktuálisan elemzett szövegen túli, gyakran a kultúra egészen más területein működő szövegeket, s mi több, nem diszkurzív erőket is talál, melyek nyíltan vagy látenszen, a tradíció erejénél fogva kényszerítő erővel hatnak az értelemképződés folyamatában az alkotókra és a befogadókra egyaránt. Ahol az értelem- és intézményképződés magától értetődősége nem válik problémává, ott tovább uralkodik a tradíció, a megszokáson alapuló ítélkezés. A tradíció soha nem más, mint a jól elrendezetség tendenciájával mindent magától értetődőnek feltüntető problémánélküliség. Ebbe a rögzült rendbe tör be a dekonstruktív értelmezés, szándékát tekintve azonban nem azért, hogy megfordítsa vagy semlegesítse az értékhierarchiákat, hanem hogy kibillentse őket magától értetődőnek látszó *rendjükből*, a magától értetődőség rendjéből, hogy „aktusokkal, művekkel,

írás-leleményekkel”¹¹ az értelem felbukkanását és megőrzését, az alapítást és az intézményesülést végbevivő szintűgy nyelvi és textuális konvenciók feltárásán túl nem-diszkurzív erő- és hatalmi viszonyokra mutasson rá:

A dekonstrukció nem korlátozódhat, vagy nem törekedhet közvetlenül a semlegesítésre: kettős gesztussal, kettős tudással, kettős írással gyakorlatilag kell végbe vinnie a klasszikus oppozíciók *felforgatását* és a rendszer általános *kimozdítását*. Csak ezzel a feltétellel fogja a dekonstrukció megadni a maga számára azokat az eszközöket, amelyekkel *beavatkozik* a kritizált oppozíciók mezején, amely mező egyúttal nem-diszkurzív erőknél is a mezején.¹²

Látszólag a probléma specifikus filozófiatörténeti vagy legfeljebb módszertani kérdés. De csak látszólag, hiszen ha elsiklanánk afölött, hogy a dekonstrukciónak *gyakorlatilag* kell végbemennie, az idézet utolsó mondata nyilvánvalóvá teszi a dekonstrukció aspirációját: beavatkozni az oppozíciók diszkurzív és nem-diszkurzív mezején. Az *intervenció* nem egyszerűen csak annyit jelent, hogy behatolni valahová, hanem erőszakkal betörni, a harc szándékával felvonulni a mezőn, mely ettől szükségképpen harcmezővé válik. S mihelyst nemcsak interpretálunk, de interveniálunk is, a felvonuló ellenfél: a metafizikai létszemlélettel átitatott tradíció fogalmi elemein túl rögtön rejtőzködőbb, nem diszkurzív erővel találjuk szemben magunkat.

A dekonstrukció nem annyiban áll, hogy egyik fogalomról a másikra haladunk, hanem abban, hogy felforgatunk és kimozdítunk egy fogalmi rendet s vele együtt *azt a nem fogalmi rendet is, amelyen felépül*. (Kiemelés tőlem – K. L.)¹³

A dekonstruktív értelmezés tehát militáns természetű: harci szándékkal felvonul egy olyan mezőn, melyet szilárdnak vélt konvenciók, tradicionális értékítéletek rendeznek be, hogy felforgassa a diszkurzív és nem-diszkurzív intézményi rendjét. A diszkurzív szövegeken keresztül, a szó minden értelmében, a társadalmi létezés szövetéig hatol. Mert a szó szoros értelmében vett (diszkurzív, írott) szövegek tulajdonképpen példái és egyben paradigmái a szó tágabb értelmében vett szövegnek, mely nem más, mint a konvenciók

¹¹Derrida Jacques et Calle-Gruber Mireille, «Scènes des différences» OÙ la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture.” *Littérature*, 2006. 2. n° 142. 16-29. 17.

¹²Jacques Derrida: Aláírás esemény kontextus. In. Antal Éva, Kicsák Lóránt és Széplaky Gerda (szerk.): *Performatív fordulatok*. Líceum Kiadó, Eger, 2015. 69. Fordította Kicsák Lóránt.

¹³Uo.

szövege, azaz olyan intézmények koherenssé strukturált együttese, amelyek státuszuk és erejük révén, éppen státuszuk erejénél fogva, az emberi – értsd: történelmi-társadalmi – létezést tartják meg és fenn, rendezik keretek közé. A felforgatásra váró fogalmi és nem fogalmi rend, a tradíció mezeje, az aktuális, történetileg meghatározott kulturális és társadalmi intézmények tere. Amikor azt mondjuk, hogy a dekonstrukció általános intézménykritikaként politikai tevékenységet végez, szem előtt kell tartanunk politika és politikum megkülönböztetését. Politikait mondva a megszilárdult intézményi kereteket között folyó, hatalmi instanciák kiépítésének és megszerzésének játszmáin túl (amit a politika világának nevezhetünk), tágabb és eredendőbb értelemben a politikum világára, az egyéni és közösségi társadalmi élet keretfeltételeit jelentő intézmények mezejére gondolunk.

POLITICAL TURN

Annak ellenére, hogy a militáns lelkület explicit megfogalmazást nyert Derrida munkáiban, mégis feltűnést keltett, amikor a nyolcvanas évek végétől, a kilencvenes évek elejétől műveiben az adomány, a vendégbarátság, a megbocsátás, a felelősség, a hűség, az ígélet stb. közvetlenebbül politikai és etikai témái kerültek előtérbe. Ezekről a problémáktól annyira távolinak tűnt a jelenlét metafizika címszó alatt egybegyűlt filozófiatörténeti, szövegértelmezői munka, hogy a filozófus tevékenysége iránt érdeklődők közül többen is fordulatról, a dekonstrukcióban bekövetkezett *ethical* vagy *political turn*ről kezdtek beszélni.

Még mielőtt rávetnénk magunkat erre a sokat ígérő kifejezésre, engedjük szóhoz jutni Derridát, aki ilyen fordulatról, egy bizonyos értelemben vett fordulatról nem tud, vagy nem akar tudni.

Futólag, mintegy felvillantásképpen, számtani és távirati stílusban, csupán csak a figyelemfelhívás szándékával emlékeztetem Önöket arra, hogy az 1980-as vagy 90-es években nem következett be, ahogyan sokan ezt állítják, *political turn* vagy *ethical turn* a dekonstrukcióban, legalábbis abban, amelyikről nekem van tapasztalatom. [...] Amivel nem azt akarom mondani, hogy, mondjuk, 1965 és 1990 között semmi új nem történt. Épp ellenkezőleg. Csakhogy ami történt, annak nincs köze ahhoz, az nem hasonlít arra, amihez a *turn*, vagy a számomra továbbra is privilegizált *Kehre*, a fordulat vagy a forduló alakzatának elgondolásán keresztül juthatunk. Ha a „fordulat” úgy fordul, hogy „kanyart” (*virage*) vesz, vagy a vitorlákat duzzasztó szél gyanánt megfordítja a hajót (*vire de bord*), akkor a fordulat

fordulata, a fordulat trópusa rossz irányba, rossz kép felé fordul. Mert elfordítja a gondolkodást attól, amit el kellene gondolnia; és még afelől is tudatlanságban és tájékozatlanságban tartja a gondolkodást, hogy mit is kellene elgondolnia.¹⁴

Egy azonos időből származó interjú során aztán pontosítja, hogy miképpen van és miképpen nincs politikai-etikai fordulat a dekonstrukcióban, és kihangsúlyozza a dekonstrukció kezdetektől meglévő politikai tartalmát és irányultságát:

Kétségkívül ma könnyebben felismerhető ez a (politikai-etikai) dimenzió a szokványosabb politikai kódban is. De minden szövegemben, még a legrégebbiekben is, fel lehetett fejteni. Való igaz, az utóbbi húsz évben, hosszú munka eredményeként, mondjuk így: a magam számára megteremtettem, legalábbis úgy hiszem, a szükséges (a dekonstruktív követelményeknek megfelelő diszkurzív, teoretikus) feltételeket ahhoz, hogy ezt a fajta politikai irányultságot megnyilvánítsam, reményem szerint anélkül, hogy az értelmiségi elkötelezettség sztereotíp formáihoz, melyeket épphogy depolitizálóknak tartok, folyamodtam volna. [...] Nem érzem, hogy az írásaim és az elköteleződéseim elválnának egymástól, inkább csak ritmus-, beszéd-mód-, kontextusbeli stb. különbség van köztük. A folytonosságra érzékenyebb vagyok, mint arra, amit egyesek, külföldön, a dekonstrukció *political turnjének* vagy *etical turnjének* hívnak.¹⁵

Értelmezésünk szerint a folytonosság hangsúlyozásával Derrida tulajdonképpen nemcsak azt nyilvánítja ki, hogy korábban is voltak politikai-etikai vonatkozásai a tevékenységének, hanem hogy maga a dekonstrukció *mint olyan* (vagyis a dekonstruktív munka) nem külsődleges viszonyban áll a politikával és az etikával. De nem abban az értelemben, hogy valamilyen előzetes etikai-politikai elköteleződésen alapszik, vagy pedig elvek, tanok formájában etikai-politikai „nézeteket” tartalmaz, melyeket ki lehetne bontani, vagy le lehetne vezetni belőle. Mivel a dekonstrukció nem doktrína, tan, módszer vagy interpretációs stratégia, amelyet hol erre, hol arra létréigóra vagy tárgyterületre lehet alkalmazni, ezért nem *fordult* el a korábbi „témáitól”, és nem fordult új témák, az etika és a politika felé. Mindig is arra törekedett, hogy megnyissa az etikum és a politikum dimenzióját olyan formában, hogy a bezáródásra hajlamos társadalmi térben, a mindig valahogyan *elrendeződő*

¹⁴ J. Derrida: Az erősebb joga. Vannak-e bitang államok? In. uő: *Bitangok*. 54–55.

¹⁵ Jacques Derrida: Autrui est secret parce qu'il est autre. *Le Monde de l'éducation* no. 284. septembre 2000.

helyek rendjét dekonstruktív módon (vagyis rámutatva történeti kontingens genealógiájukra) megbolygassa és kérdőre vonja. A dekonstruktív munka önmagában etikai-politika aktivitás – ami arra az erős végkövetkeztetésre is vezethet, hogy *maga a politikai és etikai cselekvés lényegileg dekonstruktív*.

A JOGTÓL AZ IGAZSÁGOSSÁGIG

Ez a gondolat és törekvés egyre határozottabban jelenik meg a 90-es évek írásaiban, és pl. a *Törvényerőben*¹⁶ Derrida nagyon markánsan fogalmazza meg a dekonstrukció mibenlétét, feladatát, helyét és munkaterületét – kitérve azt nem csupán kanonizált szellemtudományi, de jogi, sőt tudományos szövegekre is. Ezzel a dekonstrukciót olyan szellemtudományos magatartásként értelmezi, mely nem szorulhat be a hagyományos diszciplínák, sőt a lassan hagyományossá váló szellemtudományi interdiszciplinaritás korlátai közé sem. Amennyiben maga ez a szövegértelmezői eljárás válik politikai aktivitássá, Derrida újszerűen jelöli ki a szellemi emberek feladatát,¹⁷ nemcsak leíró kijelentéseket megfogalmazva, de az éppen végbevitt dekonstruktív munka példaszerűségének hangsúlyozásával is.

A *Törvényerőben* zajló munka példaszerű egyfelől kibontakozásában, de példaszerű a választott témájában is. Az igazságosság és a jogrendszer viszonyának problematikája ugyanis – a jogteremtés és a jogmegőrzés, a törvény előtt álló jogteremtő erőszaknak és a törvényerőnek, ill. az ismételhetőségen és tényleges ismételten alapuló jogfenntartás aktusainak kérdésköre – általánosítható az intézmények problematikájaként, ahogy az intézmények intézményének, az intézményi (jog)rend legátfogóbb alakzatának, az államnak vagy a polisznak a problematikájaként is. Ez a dekonstruktív kritika azonban, amennyiben a jogrendre nem redukálható igazságosság nevében a mindenkor fennálló kérdőre vonását végzi el, esélyt teremt a megváltoztatására is. Nem véletlen, hogy a szöveg egy helyén a dekonstrukció a jog és igazságosság felől kerül meghatározásra, mely meghatározás világossá teszi, hogy az első fejezetének címe – *A jogtól az igazságosságig* – éppen a dekonstruktív munka irányjelzőjeként olvasható.

Az, hogy a jog dekonstruálható, nem szerencsétlenség. Ebben rejlik a történeti fejlődés politikai esélye. Én most azonban egy paradoxon

¹⁶J. Derrida: *Törvényerő*. L'Harmattan, Budapest, 2015. Fordította Kicsák Lóránt.

¹⁷ Lásd J. Derrida: A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna). In: Orbán Jolán (szerk.): *Jacques Derrida hitvallása – A feltétel nélküli egyetem jövője*. Gondolat-Iskolakultúra, Budapest, 2010. Fordította Orbán Jolán.

felé szeretném terelni ezt a beszélgetést, mely a következőképpen hangzik: a dekonstrukció lehetőségét a jognak, vagy ha így jobban tetszik: az igazságosságnak mint jogrendnek ez a dekonstruálható szerkezete biztosítja. Az igazságosság önmagában, ha létezik ilyesmi egyáltalán, a jogon kívüli vagy a jogon túli igazságosság nem dekonstruálható. Ahogy maga a dekonstrukció sem, már ha létezik ilyesmi egyáltalán. *A dekonstrukció azonos az igazságossággal.* Talán azért, mert a jog (amit rendre megpróbálok megkülönböztetni az igazságosságtól) konstruálható, egy olyan értelemben, mely túlmutat konvenció és természet ellentétén, amennyiben felülmúlja ezt az ellentétet, talán éppen annyiban konstruálható – tehát dekonstruálható is, és annyiban teszi lehetővé a dekonstrukciót, vagy legalábbis egy olyasfajta dekonstrukció gyakorlatát, amely alapjában véve mindig jogi kérdéseken és a jog tárgyában veszi kezdetét. Ebből a következő három állítás adódik:

1. A dekonstrukciót (például) a jog dekonstruálhatósága teszi lehetővé.
2. Az igazságosság dekonstruálhatatlansága is lehetővé teszi a dekonstrukciót, sőt egybe esik vele.
3. Következtetés: a dekonstrukció az igazságosságosság dekonstruálhatatlansága és a jog dekonstruálhatósága közötti mozgástérben történik meg.¹⁸

Derrida írásaiban részesei lehetünk annak az izgalmas szellemi kalandnak, mely során megtapasztalhatjuk, hogyan lép működésbe az a dekonstruktív értelmezői attitűd, mely szándékai szerint konstruktívan szeretne beavatkozni a társadalmi élet szférájába, hogy ott olyan változásokat generáljon, melyek intézményeink kialakulásának, szerepének és megváltoztathatóságának megértésén keresztül, az intézményesülés folyamatában való inventív szerepvállalással vihetők végbe. Megismerhetünk egy olyan filozófiai aktivitást, amely nem egyszerűen leírni vagy megérteni akarja azt a valóságot, amelyben élünk, hanem az (archeologikus vagy genealogikus) megértés és értelmezés útján be akar avatkozni abba, és át akarja alakítani azt, vagy részt akar venni annak alakításában. A dekonstrukció ugyanis, „hogy következetes legyen önmagához, nem akar bezárkózni tisztán spekulatív, teoretikus és akadémiai beszédekbe, hanem [...] igényt formál arra, hogy következményei legyenek, hogy *megváltoztassa* a dolgokat, és hatékonyan és felelősségteljesen (ugyanakkor persze mindig erős közvetítéseken keresztül) beavatkozzon nemcsak a szakmába, de oda is, amit városnak, polisznak és általánosabban

¹⁸J. Derrida: *Törvényerő*. 20–21.

világnak nevezünk. A változtatást nem abban a kétségkívül kissé naiv értelmében értem, mintha egy kiszámított, megfontolt és stratégiailag ellenőrzött beavatkozás eredményezné, inkább úgy gondolom, hogy a beavatkozás egy már folyamatban lévő átalakulás intenzitását fokozza maximálissá.”¹⁹

Ennek hátterében az a meggyőződés áll, hogy a *valóság*, mielőtt még reduktív filozófiai vagy tudományos eljárások révén fizikai valósággá absztrahálódnék, *történelmi-kulturális-társadalmi valóságot* jelent, melyet a történelem során kialakult legáltalánosabb értelemben vett intézmények (nyelv, eszmék, szokások, rituálék, értékek, jog, törvények stb.) összessége alkot. Nem természettől adott és megváltoztathatatlan értékek, szabályok és törvények szervezik meg és mozgatják, hanem, Castoriadis fogalmát használva, a *társadalmi képzelőerő* kivetülésében megalkotott és *performatív* társadalmi rituálék során *intézményesült* eszmék²⁰, melyek formát adnak a cselekvésnek. S mint minden forma, egyszerre biztosítják a cselekvés lehetőségét, támogatják, és biztonsággal célba juttatják a társadalmi-politikai tetteket, ugyanakkor határokat jelölve ki a számukra, gátolják is szabad kibontakozásukat, és új tapasztalati értelmek felbukkanását. A történelmi-társadalmi valóság mint intézmények koherens szövete magát szövi egybe, egy társadalom magát intézményesíti társadalommá a jelentések intézményesítésével kiépülő világban, többek között éppen azokon az értékpreferenciák szerint hierarchikusan szerveződő oppozicionális sémákon keresztül, melyeket a dekonstrukció tár fel. Ezek az intézmények Castoriadis elemzésében a cselekvés és a gondolkodás kibontakozásával és működésével együtt születnek, Heideggerrel szólva, a kibontakozó világban-benne-lét spontán önértelmezésének időiesült-térisült formái, melyek ennek az önértelmezésnek egyszerre képezik a lehetőségfeltételét és a termékét. Az oppozicionálitás felüldetermináltsága az identitásképzés jellegzetes logikáját nyilvánítja ki, amennyiben felértékeli a sajátot, a hasonlót, az ismerőst és a megismertet, az érthetőt és a megértettet, a mással, az idegennel, az érthetlennel és az ismeretlennel szemben.

A társadalmi képzelőerő kivetülését intézményesítő *performatív* rituálék megismerése teremti meg annak a lehetőségét, hogy választ adjunk a társadalmi kihívásokra (melyek mindig igazságtalanságból fakadnak), hiszen ezek a performatív rituálék valóságépítő és valóságátalakító erővel bírnak. A dekonstrukció az igazságtalanság különböző formáinak (a hatalmi, a politikai és a gazdasági egyenlőtlenségeknek, az esélyegyenlőtlenségnek és az egyenlőtlenség minden más formájának, a kirekesztésnek, a megbélyegzésnek, a

¹⁹J. Derrida: *Törvényerő*. 13.

²⁰Lásd Cornelius Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*. Paris, 1975. Éd. du Seuil.

személyes és általában az emberi jogok korlátozásának stb.) és a társadalmi képzelőerő beszűküléséből eredő jelenségeknek (a demokratikus értékek krízisének, a személyes kapcsolatok erodálódásának, a közösségek válságának, az értéktelenség és a jelentéktelenség eluralkodásának stb.) a feltárására és az általuk támasztott kihívások megválaszolására vállalkozik. Olyan válaszokat akar adni, melyek a fennálló intézmények történeti feltételelességének megmutatásával képesek az igazságtalanságot generáló intézményeket el-érvényteleníteni és új, igazságosabb eszméket megjeleníteni és intézményesíteni a társadalmi térben. Jól látható, mekkora tétje van ennek a kérdésnek, és milyen felelőssége van azoknak az elméleti szakembereknek, filozófusoknak, társadalomtudósoknak, politikai aktivistáknak, politikusoknak, civileknek vagy a nyilvánosság terében megjelenő egyéb személyeknek egyaránt, akik ezeknek a folyamatoknak a megértésében és különösen alakításában szerephez jutnak. A filozófia, együttműködve a társadalomtudományokkal, egyik vezető alakítója a performatív társadalmi képzetalkotásnak.

A FELTÉTLEN ESZMÉK HÍVÁSA

Ez érvényes a derridai dekonstruktív munkára, hiszen megfigyelhetjük, hogy írásainak etikai-politikai dimenzióját úgy nyitja meg, hogy soha nem leíró szándékkal közelít valamilyen jelenséghez. Elég ehhez az etikai koncepcióját összegző „hiperbolikus etika” vagy a politikai gondolatainak gyűjtőpontjában álló „eljövendő demokrácia” fogalmát szemügyre vennünk. Ebben a két kifejezésben az a közös, hogy olyan megnevezések, amelyek nem egyszerűen csak leírnak valamit, hanem ideaként, névként, tiszta fogalomként performatív megvalósulásuk orientációját is magukban rejtik. A megvalósulásuk nem egyszerűen csak létezővé válást jelent, hanem olyan végbemene-telt, mely – a derridai idea lényegének tekinthető *hívás* által megkövetelt cselekvés révén – beteljesít (*accomplissement*), mely során valami teljesség-hez vagy saját lényegéhez jut, ám az imaginárius természetéből adódóan nem az *in potentia* vs. *in actu* modalitásai felől értve, hanem a „mintha” és a „talán” vagy a „meglehet” modalitásaiban. Ez nem a tétova bizonytalankodást jelzi, hanem a támasz nélküli eldönthetetlenségben is vállalt ígert mondat, az idea hívásának felelő, felelősségteljes döntést, melynek révén a cselekvés úgy méri magát, mintha mindenek ellenére megvalósítható vagy máris valóság lenne az eszme. Így a hiperbolikus etika elnevezés sem csupán azt fejezi ki, hogy van valami, amit hiperbolikus etikának nevezhetünk, hanem hogy a (névéhez méltó) etika megvalósulásában csakis hiperbolikus lehet. Hasonlóképpen az eljövendő demokrácia nemcsak azt jelenti, hogy a demokrácia

valami olyasmi, ami majd el fog jönni valamikor, hanem hogy a (névéhez méltó) demokrácia mindenkori megvalósulásában eljövendő marad, és ez nemcsak az eljövétel kivárásának passzivitását, hanem a mindenkori elérkeztetésének, vagyis a demokrácia eszméjében lévő értékek megközelítő, a „mintha” és a „meglehet” modalitásában zajló érvényre juttatását is.

Érdeemes egy hosszabb idézetben megmutatni annak a kétféle filozófiai vagy általánosabban szellemi attitűdnek a lehetőségét, mely a fogalmakhoz való viszonyulásban alapozódik meg, és kiterjeszthető a tudás egész területére. Az egyik a leíró megállapításokra törekvő, ezért a fogalmakat definítorikus tartalmuk, „igazságértékük” szerint kezelő attitűd, melynek meggyőződése szerint a magában létező objektív igazság megközelítése, vagyis a megismerés a feladata. A másik nem szemben áll ezzel, inkább túlmutat rajta: a tiszta fogalmakat és eszméket előíró, felhívó képességük, performatív erejük felől érti meg, olyan útjelzőkként, melyek nem csupán a megértés, hanem a cselekvés számára szolgálnak iránymutatóként, s már önmagukban is etikai-politikai dimenziót nyitnak meg. A performatív felhívás visszajelzése az eszmét éltető igent mondás, a felszólítás melletti aktív elköteleződés, valamiféle parancsnak való engedelmeskedés, illetve az eszme erejére való ráhagyatkozás, a kivárás és kiállás próbája.

[...] „eljövendő demokrácia” vég nélkül ingadozhat, eldönthetetlenül és örökösen oszcillálhat két lehetőség között. *Egyfelől* megfelelő lehet egy fogalom semleges és tényleíró elemzéséhez (ekkor leírnám, tényszerűen megállapítanám, a nyelv logikai elemzését végző, felelős filozófus és szemantikus módjára beérném annyival, hogy elemzem mindazt, amit a demokrácia fogalma magába zár, vagyis sorra venném, amit róla eddig elmondtam: a fogalom szívében tárgongó szemantikai űrt, jelentésének valamiféle bizonytalanságát vagy az elterjedésével együtt járó jelentésszóródását, az emlékezetet, az ígéretet, az eljövendő eseményt, a messiásigényt, amely egyszerre szakítja meg és teljesíti be a belső történetiséget, a tökéletesedés lehetőségét, az autoimmun önkritikához való jogot és még végtelen számú apóriát, stb.; mindez annyit tesz, mintha azt mondanánk: ha tudni akarjátok, mit mondotok, amikor a „demokrácia” öröklött szavát használjátok, tudnotok kell, hogy ebben a fogalomban ez is meg az is benne rejlik, ez is meg az is elő van írva; én csupán semleges módon leírom ezeket az előírásokat. Amikor a „demokrácia” szót *használok*, akkor csak *idézem*.) *Másfelől* viszont, amikor nem éri be egy semleges és tényleíró fogalmi elemzéssel, az „eljövendő demokrácia” jelölhet egy performatívumot is, megkísérelhet egy elköteleződéssel alapuló meggyőződést kiharcolni, megkísérelheti a „mégis

hinni kell benne”, az „én hiszek benne, ígéretet teszek rá, eltölt a messiásra vonatkozó ígéret és várakozás, eszerint cselekszem, mindeképpen kitartok, ti is ezt tegyétek”, stb. attitűdjét előidézni. Az eljövendő „-endője” ingadozik a „kell” és a „talán” között; az előbbi egy felszólító parancs (a performatívumra való hivatkozás), az utóbbi a messiásvárásban rejlő türelmes „*meglehet*” (nem performatív módon rábízni magunkat arra, ami jön, aminél mindig fennáll a lehetősége annak, hogy nem jön el vagy már eljött).²¹

S mindez máris politikai kérdés. A dekonstruktív munka így egy olyan aktivista filozófiai éthosznak az érvényre jutása, amelynek elméleti háttere – a dekonstrukció néven ismert intézményértékelés és intézménykritika – arra szolgál, hogy feltárja és értelmezze azokat az értékeket, amelyekre támaszkodva konkrét helyzetekben konkrét cselekvések épülhetnek. Ezek a cselekedetek, miközben a konkrét, személyes vagy közösségi életből eredő kihívásokra válaszolnak, igyekeznek hűek maradni ezekhez az etikai és politikai értékekhez. Ez a hűség éppen ezeknek az elveknek vagy eszméknek az érvényre juttatásában, vagyis performatív gyakorlatokban valósul meg. Ennek az összefüggésnek vagy logikának a felismerése és feltárása mellett Derrida olyan elemzéseket végez el, amelyek az értékeinkben rejlő performatív erő eredetét és érvényre jutásának feltételeit firtatják, miközben olyan megállapításokat tesz, amelyek már építenek erre az eszmékből áradó performatív követelményre.

„A TEKINTÉLY MISZTIKUS ALAPJA”

Amikor Derrida vizsgálat tárgyává teszi az intézmények eredetének kérdését, feltárva genealógiájukat, felmutatva változékonyságukat, megváltoztathatóságukat és törékenységüket is egyben, ezt az intézménylétesítő eseményt alapító momentumként érti meg. Több gondolkodót talál, akik az alapítást törvényes voltában is törvénytelen, jogosságában is jogtalan, igazságosságában is igazságtalan és erőszakos eseményként értelmezte, vagyis rámutatott arra, hogy intézményeinknek ingatag és bizonytalan, misztikus és öntörvényű eredet alapja van, s emiatt minden intézmény aporetikus struktúrával rendelkezik, ezért törékeny és dekonstruálható. Kitüntetett figyelmet szentel Pascal néhány aforizmájának, aki – Montaigne-t idézve – „a tekintély misztikus alapjáról” beszél, mondván: „mivel az emberek nem tudták elérni,

²¹ J. Derrida: Az erősebb joga. Vannak-e bitang államok? In. uő: *Bitangok*. 111-112.

hogy ami igazságos, az erős is legyen, az erőset tették meg igazságosnak”²². De Nietzsche elgondolása is hasonló, aki szerint értelmetlen másképpen létről beszélni, mint perspektivikus-interpretatív létről; az interpretáció révén végbemenő értékteremtés egyúttal létbe emelés, az érték a maga érvényességét és erejét az értékteremtő fiziológiai erejéből, a hatalom akarásából, az önmagát megsokszorozó akaratból meríti, amit egyéb erőgócok és organizációk feletti uralom megteremtésével ér el. Hogy *Dikét*, az igazságosságot *Eriszszel*, a viszályal, az igazságtalan és nyers erővel vagy erőszakkal, vagyis *adikiával* azonosító Heideggert már ne is említsük, aki Derrida számára soha nem egy eset a többi között. A sort pedig az erőszak kritikáját, a jogteremtő és jogfenntartó, valamint a jogos és a jogtalan erőszak elhatárolását, Heideggerrel összhangban bevégez *Walter* (Benjamin) zárhatná.

Mindegyik értelmezésben a (lét-, értelem-, érték-, jelentés)alapítás valamilyen erőre és erőszakosan végbemenő eseményre utal vissza, mely formális szerkezetét vagy inkább fenomenológiai dinamikáját tekintve egy önmagát intézményesítő, öntételező és önreferens teremtmő, vagyis performatív esemény módján jut érvényre. Mivel azonban a performatív aktusok sikerességét előzetes feltételek garantálják, az alapító események esetében viszont éppen ilyenek nincsenek, ezért ezeket másutt a performatív kereteken túli, ún. meta-performatív eseményeknek vagy hiperperformativitásnak nevezi Derrida.²³

A folyamatban lévő átalakulásokra rácsatlakozó rendbontással megnyíló térben az etikai-politikai kihívások húsbavágó elevenséggel jelenhetnek meg, arra kényszerítve bennünket, hogy ne temessük be őket különféle ideológiákkal, hanem újabb és újabb formák alkotásával válaszoljunk az itt-most jelentkező, sürgető kihívásokra, változtatásokat generálva ezzel a társadalmi életben. S paradox módon, éppen amikor a megbolygatott renddel felbomlik a rutinszerű cselekvések úthálózata is, akkor teremtmődik meg gyakorlatilag a valódi, autonóm és felelősségteljes politikai és etika cselekvés és döntés szituációja, ahol érvényüket veszítik a jó lelkiismeretet megnyugtató konvencionális megoldások, legyenek azok mégoly bejáratottak, elfogadottak és működőképesek is. Az intézményeinkhez dekonstruktív módon viszonyulni tehát önmagában etikai-politikai tevékenység, de nem azért, mert ilyen-olyan nézetek eszméáramlatok, értékrendek melletti elköteleződést, hanem az etikai-

²²„Mivel nem tudták elérni, hogy ami igazságos, egyúttal erős is legyen, úgy intézték az emberek, hogy az legyen az igazságos, ami erős”. Blaise Pascal: *Gondolatok*. Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2005. 298. aforizma. Fordította és jegyzetekkel ellátta Pődör László.

²³Lásd J. Derrida: *Az erősebb joga. Vannak-e bitang államok? I. m.* Vö. Kicsák Lóránt: *A dekonstrukció performativitása*. *Performa* no 2. című írással (<http://performativitas.hu>)

politikai döntések egyedi eseményszerűségének az érvényre juttatását, és ezzel a valódi felelősség megteremtését és felvállalását követeli meg. Éppen a bevett megoldásokkal szembeni kritikai tartózkodás és a cselekvés bejártott útjainak használhatatlansága miatt ezek a döntések semmilyen konvencionális előfeltételre nem tudnak támaszkodni, mely megkönnyítené őket és kezességet vállalna értük, nem kínálkozik előttük a döntést segítő és célra-vezető út, az eldönthetatlenség szituációjából emelkednek ki, ha sikerrel járnak. Az eldönthetatlenség nehezen kiállható tapasztalatát, a benne működő feltétel nélkülihez igazodó döntés felelősségét és a belőle fakadó sürgető cselekvés bátorságát Derrida az *aporia próbatételének* nevezi. Ez az elnevezés gyűjti egybe a dekonstrukció etikai-politika tétjét. Az elbizonytalanodás, az egy helyben toporgás vagy az eldönthetatlenség miatt semmit sem veszít az elhatározottságából, sőt talán még fel is fokozza azt. Kiállni az aporiát, mégsem heroikus önfeláldozást jelent, hanem annak vállalását, hogy a gondolkodás ereje és erőszakossága révén vagyunk képesek világot alkotni, és olykor megváltoztatni azt.

ÚJ UTÓPIÁK FELÉ

Röviden áttekintve a dekonstrukciónak azokat a tapasztalatait, melyekre Derrida etikai-politikai nézetei épülnek, azt mondhatjuk, hogy a dekonstruktív tevékenység olyan éthosszá szerveződik, mely az alapnélküliség kockázatát vállalva, a váratlan, a kiszámíthatatlan, az uralhatatlan, röviden a más megtörténe számára nyit teret, a megszokotton, a kiszámíthatón és a jól elrendezetten belül. Beavatkozik a fennállóba, hogy az itt-most sürgetésében egy uralhatatlan, feltétel nélküli abszolút másnak az igenlésével egy nem utópisztikus és nem messiásváró, a jelenen nem túlterjeszkedő jövőt nyisson meg, a talán, a meglehet, a mintha modalitásában. Új formákat engedve megképződni, melyekben az egyéni és társadalmi cselekvés autonóm és felelősségteljes módon kötelezheti el magát.

Ennek a politikai filozófiának talán az a legfőbb törekvése, hogy elszakadjon az utópisztikus gondolkodástól anélkül, hogy lemondana az európai emberiségnek az örökségéről, amelyik „történelmi életét az ész eszméiből, végtelen feladatokból szabadon alakítva akar élni, és csupán így tud élni”.²⁴ Mert ebben rejlik csak az értékeken alapuló és értéktételező szabad és felelősségteljes cselekvés lehetősége. Ehhez viszont az szükséges, hogy ezeknek az

²⁴ E. Husserl: *Az európai emberiség válsága és a filozófia*. In. Edmund Husserl válogatott tanulmányai, Gondolat, Budapest, 1972. 329. Válogatta Vajda Mihály, Fordította Baránszky Jób László.

észeszméknek új státuszt adjon, mást, mint a tökéletes létezőket megtestesítő platóni ideáké. Hogy ne úgy tekintse őket, mint a jövő horizontján előttünk lebegő, ám soha el nem érhető tökéletes lét eszméit, és mindeközben ne kelljen megtagadni azt sem, hogy az európai emberiség „szellemi télosza a végtelenben rejlik, ez a télosz végtelen idea, s e felé tör [...] az egész szellemi levés”.²⁵ Újra kell gondolnunk, hogy milyen szerepet játszhatnak a gyakorlati cselekvésben anélkül, hogy jelentéktelenné tennék az életnek ezt az „új, magasabb fejlődési fok[át], melyet normák, normatív ideák vezetnek”.²⁶ Mert a másként értelmezett észeszmék is a végtelen felé vonnak, ezek is a szabad cselekvés normáiként működnek. De nem a távoli, végtelen horizonton lebegő ideális és tökéletes célok gyanánt vezérlik a cselekvést, hanem a jelenben vannak, anélkül, hogy aktualitássá vagy realitássá váltak volna. Ennek a jelenlétnek a sajátos modalitását nevezi meg a „mintha” szó, mely a végtelent a feltétlen követelésével nem egy távoli jövő horizontjára számúzi, hanem a jelenben horgonyozza le. Ez a modalitás az ész kontribúciója, melynek révén a feltétlen megjelenhet az esetlegesben.

[...] ez a „mintha” nem mutat sem az utópia felé vagy egy science-fiction valószínűtlen jövője irányába, sem pedig az *in illo tempore* emlékezetben tartott vagy mitologikusan őrzött múlt mitológiai álma felé. Ez a mintha, jelen időben veszi tekintetbe a ma közhelyeit, hogy próbára tegye őket.²⁷

Ennek a mozgásnak, a jól elrendezett intézmények közé betörő, önmagának helyet teremtő, a megtörténésnek teret nyitó dekonstrukciónak, a feltételesen túli feltétel nélküli felbukkanásának és a felbukkanó igénylésének lehetünk tanúi – és reményeink szerint írásunk tanúsítja ezt – a dekonstruktív munkában.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

²⁷J. Derrida: *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem...* 21.

NEM ÁRTÁS ÉS GONDOLKODÁS.
NEM-TUDÁSUNK KOMOLYAN VÉTELÉRŐL –
HEIDEGGER ÉS DERRIDA*

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN

Az *Etimológiai szótár* szerint az agresszió latin jövevénytörzs, amely az *aggressio* 'támadás' szóból ered, de visszavezethető az *aggredi* '(oda)megy, (neki)megy, támad' igére és annak befejezett melléknévi igenévi *aggressus* alakjára – a magyar nyelvbe hozzátéve 1657 körül került be, míg pl. a német nyelvbe a 18. században.¹ Olasz szerzőpáros (Franco Ferracuti – Francesco Bruno) hívja fel a figyelmet arra, hogy az agresszió ma már nemzetközi terminus, az európai nyelveken hasonló szóalakokkal rendelkezik, mégis többféle jelentésárnyalatot takar. A latin *aggredi* – *aggredior* (*present*) ige eredeti jelentése szerint nem csupán negatív konnotációkkal rendelkezett, mivel a valami felé irányultságot kifejező *ad-* prefixumból és a *gradus* 'lépés' vagy *gradi* 'lép, jár, megy' szóból tevődik össze,² amely nemcsak azt jelenti: [1] (meg)támadni, megrohanni, hanem azt is: [2] odalépni, odafordulni vmihez/vkihez, közeledni, valami felé elmozdulni – a „bevezetés” értelmében; továbbá [3] belekezdeni, nekilendülni, hozzáfogni vmihez, amely a „kezdés”, „kezdet” történéséhez kapcsolódott, az ártás vagy nem ártás szándékától függetlenül.³ A szerzőpáros szerint ez szemléletesen kifejezi, hogy maga a szó eredetileg sajátos ambivalenciával rendelkezett, amely egyes nyelvekben máig megőrződött, másokban nem. E tekintetben nem lényegtelen, hogy az *Idegenszó-tár* leírása szerint a magyar jelentés egyértelműen negatív: „támadás, katonai lerohanás, beözönlés [...] erőszak”,⁴ célja másnak sérelmet/ kárt okozni, ártani, azaz mindig kapcsolódik hozzá valamilyen erőszak, az erő, hatalom negatív értelemben vett formája.

* A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI és az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00053/13/2) támogatásával készült.

¹ *Etimológiai szótár. Magyar szavak és toldalékok eredete.* Főszerk. Zaicz Gábor et al. Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2006. 28.

² Franco Ferracuti – Francesco Bruno: „A Systems Perspective”. In: Arnold P. Goldstein – Marshall H. Segall (szerk.): *Aggression in Global Perspective.* Pergamon Press, 1983. 287.

³ Uo. 287. Vö. *Latin – magyar kéziszótár.* Szerk. Györkösy Alajos, 8. kiad., Budapest, Akadémiai Kiadó, 1996. 27.

⁴ *Idegenszó-tár. Idegen szavak értelmező és etimológiai szótára.* Szerk. Tóthfalusi István, 3. bőv. kiad., Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2008. 51. (A magyar nyelv kézikönyvei VIII.)

Érdemes még kiemelni azt is, hogy a latin kéziszótár szerint amennyiben az *aggressio* nem 1. 'támadás'-t jelentett, annyiban volt retorikai-filozófiai értelme, ez a: „2. *rhet.* bevezetés; *trans.* [átvitt-metaforikus értelemben] nekilendülés (beszéd elején); 3. *phil.* következtetés, szillogizmus”.⁵ Az agresszió kérdésköre mára csupán az első jelentése mentén vált transzdiszciplináris (mindenekelőtt a politikafilozófiai, szociológiai és pszichológiai) fenoméné, a másik két jelentés viszont feledésbe merült, ez is oka lehet annak, hogy az agresszió a filozófiának nem vált klasszikus témájává, sem úgy, hogy bővelkedne e kérdéskör tematizálásával foglalkozó szövegekben, sem úgy, hogy a filozófiai gondolkodás alapvető közegét alkotná.

Szűkítve a kört, az *Aggression* a klasszikus német hermeneutikai-fenomenológiai tradíció szóhasználatában sem jellemző, az egyes kontextusokban megjelenő lehetséges (de mégis csupán feltételes – szintén a politikai-pszichológiai vonatkozásokat főlerősítő) szinonimái pl. az *Angriff* (szintén többféle jelentésárrnyalattal: 1. 'roham, támadás, agresszió', 2. 'hozzákezdés', 3. 'vmi megragadása, megközelítése'), vagy a *Gewalt* (mint 1. 'erőszak', 2. 'erő', 3. 'hatalom') viszont *fenomenológilag* rendkívül komplex és problematikus fenomént alkotnak, amelyre a jelen rövid tanulmány keretei között nem térhetek ki.⁶

A téma *hermeneutikai* tárgyidegenségének leküzdéséhez elsődleges támpontként fordulok a szó háttérbe szorult jelentésárrnyalataihoz (ez az *aggressio* mint „bevezetés”, „kezdet, nekilendülés”, és „következtetés, szillogizmus”), továbbá Hegelnek *A szellem fenomenológiája* Előszavában olvasható azon megállapításához kapcsolódnék, amely szerint a filozófiával való találkozás igencsak próbára tevő, gyötrelmes erőfeszítés, szinte olyan mintha az ember a fején járna, s e szokatlan helyzet úgy írható le a természetes tudat számára, hogy az a saját maga ellen elkövetett erőszak jellegével bír.⁷ A filozófiához Hegel szerint olyannyira hozzátartozik az effajta erőszak – „Gewalt”, hogy egyenesen a filozófiába való belépés elengedhetetlen feltételének tekinti, tehát ott van már a filozófia kezdeténél. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a filozófia közegébe/ elemébe való belépés az egyéntől olyan átállítódást követel, melynek véghezvitele mellett v. után a dolgok egészen más megvilágításba kerülnek. E hegeli passzus azért különleges, mert az erőszak – „Gewalt” itt az

⁵ *Latin – magyar kéziszótár.* 27.

⁶ Michael Staudigl legújabb monográfiái kezdik feltárni az erőszak-téma fenomenológiai jelentőségét Husserltől egészen a francia fenomenológiáig.

⁷ E tekintetben Fehér M. István Hegel-értelmezését veszem át, lásd Fehér M. István: „Az eszme érzéki ragyogása”: Esztétika, megafizika, hermeneutika. In: Fehér M. István – Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet.* Budapest, Osiris, 2004. 264. Vö. G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 21.

aggressio eredeti latin jelentésárnyalatait megőrizte. Önmagunkkal szembeni erőszakról/ agresszióról/támadásról van szó, ami lényegi összefüggésben áll a filozófiába való bevezetés és a filozófiába való belépés, avagy a filozófia kezdetének/ eredetének kérdésével.

Jelen tanulmány Hegel apropóján kérdez rá igen vázlatosan arra, hogy létezik-e filozófiai gondolkodáshoz kapcsolódó „agresszió”, ún. filozófiai „agresszió”, ha igen, miben nyilvánul meg – mindenekelőtt Heidegger és Derrida számára –, s ebben az esetben hogyan lehet a filozófia olyan gondolkodásforma, amelyet nem az ártás jellemez.

„ERŐSZAK” ÉS FILOZÓFIÁBA VALÓ BELÉPÉS

Heidegger filozófiájára vonatkozóan a kortársai részéről (pl. Cassirer, Derrida, Paul de Man, francia fenomenológia) gyakran elhangzott az „erőszak”-vád. E gondolkodók részéről gyanúra adott okot mindaz, amit Heidegger a *destrukció*, *polémia* vagy *tendenciózusság* formájában művelt. Átfogóan e kérdés a „hermeneutika és kritika” bonyolult problémakörét érinti. A következőkben annak járok utána, hogy Heideggernél ezek a problematikus mozzanatok milyen kontextusban körvonalazódtak, és önértelmezése szerint filozófiailag mit jelentenek.

A filozófiába való belépés (vagyis a filozofálás elkezdésének, eredetének) módja már a fiatal Heidegger számára is döntő jelentőségű, amely érinti magának a filozófiának az „alapjait”, „önnön aktualizálásának” a problémakörét is. A filozófia „alapvetés”-ének feladatát ugyanis nem valamiféle őstudomány (*original or primordial science*, *Urwissenschaft*) kidolgozásaként fogta fel, hanem a filozofálás faktikus, történeti-egzisztenciális eredetébe és értelmébe való visszatérésként, belépésként és bennelétként (latinul: *inter esse*). E probléma kifejtésére a „filozófiai fogalomképzés elmélete”-ként már 1920-ban egy egész szemeszter-előadást (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* in: GA 59) szentel. Heidegger tisztában van azzal, hogy nem elegendő az élet közvetlensége, „fogalmak” és „teória” nélkül még a keresztény vallásosság is félreérti önmagát, ám e „fogalmaknak” sajátos jellegűeknek kell lenniük, mivel a filozófiában – az 1920-21-es vallásfenomenológiai kollégium szerint – a megértés mást jelent, mint a tudományban, ezért már az 1921-es Jaspers-recenzióban „hermeneutikai fogalmakról” beszél.⁸ E fogalomalkotás képessége határozza meg, hogy egy adott gondolkodás miként létesít kapcsolatot a saját

⁸ Martin Heidegger: *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1967. 32.

tárgyával, tehát lényegi összefüggésben áll a dolgokhoz való „módszertani hozzáférés” problémájával. A „hermeneutikai fogalmak” nem egyszerűen fennálló tényeket akarnak visszaadni, hanem figyelemfelhívó, irányjelző, formálisan rámutató (*formal anzeigend*) jellegűek, amelyek saját értelmezés véghezvitelére szólítanak fel, a megértőtől megkövetelik az elsajátítás önmaga általi véghezvitelét, melyet maguk a fogalmak már nem tartalmaznak, hanem ezekre csak felhívják a figyelmet.⁹ A formális rámutatás sajátos előzménye már Kierkegaard *Lezáró tudománytalan utóiratában* is megtalálható az „indirekt közlésben (*indirekte Meddelelse*)”, amely révén egy nem hívó is képes legalább jelezni a hívó döntések értelmét.¹⁰ A fogalmak olyanfajta átalakítására van szükség, hogy azok az élet igazságát ne el-, hanem inkább felfedjék, de ezen a módon a „még-nem”-re vonatkoznak, olyan lehetőségre, amelyre a filozófia önmaga révén csak utalni képes, megvalósítani már nem. Heidegger végső soron egy olyan „logikához” akar elvezetni, amely eltárgyasítás nélkül – egy nem objektíváló gondolkodás és beszédmód révén – képes a tényleges élet mozgását követni, annak alapstruktúráit *feltörni*, „abban az értelemben, hogy mintegy *betör* egy meghatározott létértületre”.¹¹ Ennek módja a *Lét és idő*ben az „ontológiai kérdés”, amelyet a fiatal Heidegger kezdetben még „törődő, végbemenésszerű köztes-vizsgálódásnak (bekümmerte, vollzugsmäßige *Zwischen-betrachtung*)” és „egzisztens logikának (*existenzielle Logik*)” nevezett.¹²

Az ontológiai kérdés a tényleges élet előzetes létmegértését akarja *önátláthatósághoz* segíteni. A tényleges élet megvilágítása azért szükséges, mert az ember mindenekelőtt és többnyire *elvéti* önmagát, önmagát állandóan félreérti. Az emberi megértésben a megértendő állandón megvonja magát, ám épp azáltal, hogy mindig jelen van, Schelling ezt a határt az „egzisztencia elgondolhatatlanja”-nak („*Unvordenkliche der Existenz*”) fogalmával írta körül.¹³ A faktikus élet elfedő, ön-elvétő jellegét, kategoriális alap-meghatározottságát nevezi Heidegger a „világra való ráomlásnak” (*Ruinanz, ruina*),

⁹ Heidegger: *Wegmarken*. 10. sk.

¹⁰ S. Kierkegaard írásából. Budapest, Gondolat, 1994. 441., vö. 439.

¹¹ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. 2. kiad., Budapest, Osiris, 2001. 26. (kiemelés – L. Zs. M)

¹² Heidegger: *Lét és idő*. 26. – Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től) GA rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötettség, majd vessző után a lapszám megjelölése. Lásd még Hartin Heidegger: GA 61, 183.; vö. GA 63, 113., kiemelés az eredetiben)

¹³ Lásd erről bővebben a késői Schellingnek a kinyilatkoztatás filozófiájáról szóló írását: F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung* (1841/42). Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977; S. Kierkegaard: *Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es előadásairól*. Ford. Gyenge Zoltán, Budapest, Osiris – Gond, 2001. 14.

„esésnek” (*Sturz*), később hanyatlásnak (*Verfallen*), s épp „az ittlét elfedés-tendenciája az, amely a hermeneutika feladatát kifejezetten elének állítja”.¹⁴ Mivel az élet alapmozgalmassága (*Grundbewegtheit*) a „hanyatlási tendenciában”, az élet „önmagától való eltávolodásában” (*Abfallen*), a „világra való bukásban” (*Verfallen*) és „önmaga szétesésében” (*Zerfall*) fejeződik ki, tehát a faktikus élet létjellegéhez hozzátartozik, hogy nehezen viseli önmaga terhét, és arra hajlik, hogy könnyűvé tegye önmagát, ezért az élet „csak a hanyatló gondbavétellel szembeni ellenmozgás (*Gegenbewegung*) *kerülő útján* válik láthatóvá és elérhetővé”.¹⁵ Ez az ellenmozgás mint az elfedő-elrejtő tendenciáknak a feltárása és leépítése alkotja a heideggeri destrukció értelmét. A destrukciónak ezt a mozzanatát a fenomenológiába és a filozófiatörténetbe is átvezeti, s elsősorban itt nem tradíció-bírálatról, hanem a megcsontosodott, értelemvesztésen átment tradíció felelevenítéséről és élővé tételéről van szó, ami a kortársak és tanítványok számára revelációként hatott. Heidegger alapvető felismerése, hogy a „gondoskodó feloldódás az élet »önmaga elleni« mozgása”, ezzel szemben a destrukció mint ellenmozgás eredeti létet konstituáló teljesítmény, amely az élet közvetlenségét mindenfajta metafizikai megnyugtatóssal szemben a „kérdéssé tétel” és az „ismétlés” által töri fel, a kérdésség növelésében és az élet megnehezítésében áll.¹⁶ Heidegger az 1927-es *Fenomenológia és teológia* című marburgi előadásában – melyet Rudolf Bultmann *Teológiai enciklopédia* című előadásaival párhuzamosan és szoros együttműködésben dolgozott ki – azt vázolta fel, hogy a teológia mit nyerhet e filozófiai fogalomképzéstől: mint írja, ennek „*nem megkötő* funkciója van, hanem épp ellenkezőleg, a szabadon engedés és a ráutalás a funkciója”. Feladata „nem direktívó, hanem csak együtt-rávezető korrekció”.¹⁷

DESTRUKCIÓ ÉS ERŐSZAK

A heideggeri destrukciónak természetesen van egy olyan radikális vonása is, amelyre jogosultan lehet azt mondani, hogy bizonyos értelemben leleplezni akar, méghozzá meghatározott előítéleteket, előfeltevéseket próbál leleplezni, – s ezzel a törekvéssel még Gadamer sem rokonszenvezett, a

¹⁴ Heidegger: GA 61, 130., lásd még Hans-Georg Gadamer: *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke 10*. Tübingen, J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1995. 65.

¹⁵ Martin Heidegger: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)”. (Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István) *Existencia*, Vol. VI–VII. 1996–97. Fasc. 1–4., 17., vö. 13., továbbá vö. GA 61, 132., 153., 183.; GA 63, 109.

¹⁶ Heidegger: GA 61, 132., továbbá Heidegger: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk...”, 19., 23. Vö. GA 61, 35., 153.

¹⁷ Heidegger: *Wegmarken*. 65. (kiemelés – L. Zs. M.)

gadameri hermeneutikában tehát nem igazán találunk valódi analógiát a destrukció fogalmára, hanem inkább annak ellensúlyozásaként épp az előítéletek rehabilitációját állította előtérbe. A heideggeri destrukcióban ugyanis benne rejlik, egy olyan találkozás a tradícióval, a másikkal vagy a világgal, amely egyben szembe-találkozás (*Auseinandersetzung*) is, azaz olyasmi, amivel Heidegger radikálisan (és a szó szoros értelemben) szembe-nézni, a szemébe nézni törekedett. A Heideggert érintő kritikák egyik jellegzetes formája, hogy az erőszakkal hozzák kapcsolatba azt, ahogyan Heidegger a megértést és értelmezést fölfogta. Általánosságban itt arról van szó, amit pl. Günter Figal a „hermeneutika és kritika” problémájaként tárgyal, hogy: vajon egy hermeneutikai diszkusszió keretében a megértés lehet-e egyáltalán kritikai, hiszen a gadameri hermeneutika felől nézve a megértés nem a másik legyőzését, felülkerekedést vagy párbajvívást jelent, hanem a szövegekhez és az emberi élethez való viszonyulásunk olyan dimenzióit igyekszik mozgósítani, amelyek nem konfrontatív irányba mozognak, lényegük inkább az egymással való szótértés, egyezsége jutás.¹⁸ Azért is jelentős kérdés ez, mivel a kortársak szemében épp a heideggeri filozófia kritikai-konfrontatív mozzanatai (destrukció, tendenciózusság, polémia) voltak problematikusak, bizonyultak erőszakos mozzanatoknak. Felmerül a kérdés, hogy a kritikai-konfrontatív mozzanatoknak hol a helye, sohasem lehetnek elég hermeneutikaiak, sőt egyenesen hermeneutikátlan sajátosságok? Vagy a kritika-konfrontáció is lehet jogosult, de esetleg hermeneutikán túli mozzanatként, s úgyszólván a hermeneutikának is megvannak a (maga ésszerű) határai? Mind a mai napig nyitott kérdések. Mindenesetre kétségtelen, hogy a destrukció gondolatban Heidegger az értelmezendő szöveg és a tradíció abszolút elsajátítására való törekvése mellett e tradíció elé akar menni, megpróbál elékérdezni vagy alákérdezni, egyfajta túllícitálás, „előretörés” (*Drang*) jellemzi.¹⁹ A késői Heideggernél ez pl. a *Überwindung der Metaphysik* című írásában jelenik meg, noha a destrukció fogalmat akkor már nem használja.²⁰

E vonatkozásban Heidegger fenomenológiai Kant-interpretációit emelném ki, amelyeket kezdettől fogva sok támadás ért, különösen abból a szempontból, hogy tendenciózus, erőszakos: Kant olvasata többet mond a saját filozófiájáról, mint az illető filozófus gondolkodásáról (lásd. Odebrecht, Cassirer, Allison, Wolff, David Carr). Ez is oka annak, hogy interpretációja a Kant-recepción belül sajátos helyet foglal el, elismerik az eredetiségét, ám nem vált igazán meghatározóvá, továbbá a Heidegger és Kant kutatás mind a

¹⁸ Günter Figal: Verstehen – Verdacht – Kritik. In: *Was ist Kritik?* Szerk. Rahel Jaeggi – Tilo Wesche. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009. 339–352.

¹⁹ Heidegger: GA 26, 268.

²⁰ Vö. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske, 1954, 71–99.

mai napig elkülönül egymástól. Ernst Cassirer (1874–1945) a német kritikai Kant-kiadás és a marburgi neokantianizmus elismert alakja mind az 1929-es davosi vitában, mind a Heidegger Kant-könyvéről írott 1931-es recenziójában kifejezte e heideggeri interpretációval kapcsolatos elismerését,²¹ noha úgy gondolta, hogy Heidegger egyszerűen túlinterpertálja Kantot a sematizmus problémája felől. Cassirer problematikusnak látta, hogy Heidegger nem veszi figyelembe a kanti észkritika egészét, nem értelmezi a „transzcendentális dialektikát” és a hozzátartozó metafizika-kritikát, amelyben az észkritika kiteljesedik, továbbá nem foglalkozik a kanti morálfilozófiával sem, amelyhez az észkritika jelenti az előkészületet, hanem minden mást figyelmen kívül hagyva, csupán a sematizmus-fejezet felől olvassa Kant főművét, és a metafizika alapvetéseként értelmezi.

Cassirer Heidegger Kant-könyvéről írott recenziója a *Kant-Studien*ben (1931) részletesebben is kitér vitaelméleti kérdésekre. A davosi vitát pl. Heideggerrel való beszélgetésnek (*Gespräch mit Heidegger*) tekinti.²² A filozófiai vita bármely formája számára akkor lehetséges, ha a kritika az interpretáció talaján áll, ha a másik által képviselt nézőpontot is megérti, a polémikus vitát viszont elveti, mivel a vita bukott formájával azonosítja, „az álláspontok egymással szembeni kijátszásaként”, állandó egymás mellé beszélésként fogja fel, ami nem gyümölcsöző.²³ Cassirernek ebből adódóan igen negatív véleménye van arról az olvasási és diszkussziós módról, mely Heideggert mint vitapartnert a tradícióval szemben jellemzi: egyenesen „Kanttal szemben gyakorolt heideggeri erőszakról” beszél, ahol már nem kommentátorként, hanem usurpatorként (bitorló) jelenik meg Heidegger, aki „fegyveres erőszakkal nyomul be a kanti rendszerbe, hogy leigázza, és a saját problematikájának szolgálatába állítsa”.²⁴ A heideggeri destrukció negatív oldalát, a túlértelmezés veszélyeit emeli ki. Jogbitorlásnak tekinti, mellyel szembeállítja a restitúció követelményét.

²¹ Mint Cassirer írja: „Semmiképpen sem kellene tagadni vagy csökkenteni Heidegger könyvének értékét. Heidegger minden munkájához hasonlóan Kant-könyve is valódi filozófiai lelkelet és igazi filozófiai gondolati munka bélyegét viseli magában. [...] Semmi jobbat nem mondhatunk Heidegger könyvének dicséretére, mint azt, hogy olyanként mutatkozik, mint aki teljesen felnött ahhoz a feladathoz, melyet előttünk kibont, hogy mindig feladata magaslatán láthatjuk.” (Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension). *Kant-Studien* XXXVI. 1931. 1–26.; itt: 25.)

²² Cassirer, „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension). 26.)

²³ Cassirer: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu...”, 5.: „Das bloße Gegeneinanderausspielen der »Standpunkts«...”

²⁴ Cassirer: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu ...”, 17. Továbbá ld. Uo. 21.; vö. Kant: *TÉK*, 586. sk., B 804. sk.)

A polémia fogalmára természetesen mind Heidegger, mind Cassirer reflektálnak, mégsem ugyanarról beszélnek. Az értelmezésekben máig vitatott kérdés, hogy a davosi disputában inkább csak az egyik fél, Cassirer beállító-dása jellemezhető-e úgy, mint ami teljesen rokon a hermeneutikai nézőponttal, tehát megértésre törekszik, megpróbál közvetíteni (Enno Rudolph),²⁵ vagy helyesebb volna két különböző hermeneutika felfogás egymással való konfrontációjáról beszélni (Rudolf Bernet).²⁶

Heidegger műveiben számos reflexió, észrevétel, megjegyzés található a fordítás fogalmára vonatkozóan, amely helyenként a megértés, értelmezés analogonja is lehet. Már a 1922-es Natorp-esszéiben megjelenik az a gondolat, hogy a fordítás interpretációs tevékenység,²⁷ a hagyományhoz és a „valósághoz” való hozzáférés egy lehetséges módja, mégsem tartja mindig járható útnak.

Jelzésértékű Heidegger szóhasználata a davosi-vitában, hogy Cassirer és Kant filozófiájához való viszonyát *Auseinandersetzung*ként írja le,²⁸ ami latinul *confrontatio*, görögül *polémos*. Ebből látható, hogy Heidegger filozófiai vitáról való felfogása egészen más, mint pl. Cassireré. Módszere a destrukció, amely a tradíciónak a motivációkutatás és kritika módján való elsajátítását jelenti. Erre utal Heidegger részéről az a mondat, hogy: „A pusztta közvetítés sohasem visz produktívan előre”,²⁹ interpretáció helyett/ mellett a polémia szükségességét hangsúlyozza, egy helyen a kanti kiindulópont „radikális szétrobbantásáról” (*radikale Sprengung*) beszél.³⁰ Heidegger az eltéréseket emeli ki, számára „az álláspontok megkülönböztetése jelenti a filozófiai munka

²⁵ Enno Rudolph: „Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos”. In: Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg, Felix Meiner, 2002. 37.

²⁶ Rudolf Bernet: „The Hermeneutics of Perception in Cassirer, Heidegger, and Husserl”. In: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press 2010. 41–58., itt 42.

²⁷ Heidegger: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk...”, 25.: Arisztotelésszel kapcsolatban Heidegger kiemeli, hogy „szövegek [...] és mindenekelőtt a döntő alapfogalmak fordítása a konkrét interpretációból nőtt ki”.

²⁸ Cassirer/Heidegger: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”. In: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* (a továbbiakban: GA 3), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991. 274–296., itt: 296.

²⁹ Cassirer/Heidegger: GA 3, 295.: „Das bloße Vermittlung wird nie produktiv weiterbringen.”

³⁰ Cassirer/Heidegger: GA 3, 288.

gyökerét”.³¹ A nézőpontok között fordítás helyett a *polemos* ontológiai jelentőségét emeli ki, s ez a mozzanat *A műalkotás eredete* című későbbi szövegben szintén hangsúlyossá válik, ahol az igazságtörténés „vita”-folyamatként értelmezhető.³² Heidegger számára a *polemos* fogalma alapvetően pozitívum, Davosban s később a 1940-es évek több előadásán is: *Auseinandersetzung*-ként értelmezi, olyan nyelvi folyamatként, melyben lehetővé válik a különbségtévesztés, azaz szétválik egymástól, aminek szét kell válnia. A dolgok fogalmához úgy jutunk el, hogy elhatároljuk az összes többitől. Minden csak ebben az elválasztásban válik azzá, ami. A *polemos*-ban – írja Heidegger 1935-ben Hérakleitosz 53. töredékéhez kapcsolódva: szakadékok, repedések nyílnak, a határ (*horos*) keletkezik, mely görögül a fogalom neve is egyben. „Πόλεμος és λόγος azonos egymással” – írja.³³ A nyelv polémos és a polémos nyelv, azaz olyan folyamat, melyben a dolgok elkülönülnek egymástól, de miközben szakadékok nyílnak, s határok keletkeznek, az egymástól elváló dolgokból világ születik. Nem tudjuk a határokat elgondolni úgy, hogy ne gondolnánk vele együtt a határon túl is. A határral mindkettő adva van.³⁴ Heidegger számára a párbeszéd, dialógus nem a vita korlátozásából születik, ellenkezőleg: a különbséggel való találkozásból. A *polemos*-t visszahelyezi a gondolkodás és megismerés folyamatába. A pusztá konszenzus nem megértés, hanem alku, korrupció volna, amelyben benne rejlik az önfeladás és az álláspont-nélküliség. E polémikus megközelítés ennyiben lényegi összefüggésben áll a határárképzés, határmegvonás problémájával.

Fontos azonban kiemelni, hogy az egész tradícióhoz való viszonyban – mind Cassirer, mind Heidegger részéről – kulcskérdés a *medialitás*: az, hogy mit értünk hermeneutikailag a közvetítés mozzanata alatt. A különbséget is közvetíthetjük. Ebből adódóan a lényeg az, hogy a nyelv a davosi-vitában

³¹ Cassirer/Heidegger: GA 3, 296.

³² Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. Ford. Bacsó Béla, »Mérleg sorozat« Budapest, Európa, 1988. 98–99.

³³ Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály, Budapest, Ikon, 1995. 31.

³⁴ A határ természetesen itt nem „műfaji” kérdés, hanem ahhoz kapcsolható, amit Kant a *Prolegomena* 57. §-ban fogalmaz meg, hogy a határok („*Grenzen*”) mindig olyan teret feltételeznek, amely kívül esik rajtuk, s nem azonosak a korlátokkal („*Schranken*”), amelyek nem követelnek ilyesmit, hanem pusztá tagadások. „Minden határban rejlik [...] valami pozitív” – írja Kant, (Immanuel Kant: *Prolegomena*. Ford. John Éva és Tengelyi László, Atlantisz, Budapest, 1999. 129–138., itt: 134. vö. Uo. 142.) a határok „hírt adnak”, nem egyebek, mint a kapcsolatba lépés helyei, ahol „[v]alóságos kapcsolat létesül aközött, ami ismert, és ami teljességgel ismeretlen (és mindenkor az is marad).” (Kant: *Prolegomena*. 134.) A „természettudományban az emberi ész ismer ugyan korlátokat, ámde határokat nem”, mivel „határokhoz egyedül a metafizika vezet el bennünket”. (Kant: *Prolegomena*. 131. és 132.)

nem a konszenzus vagy a polémia, hanem a medialitás közege. Ezt a maga módján mindkét filozófus megfogalmazza. Cassirer egy Kant-idézettel találóan összefoglalja, hogy a tradícióhoz, a szövegekhez, a másikkal való viszony nem álláspontok védelmezésének és támadásának terepe, hanem az emberi ész általános ügyében való részvétel, ahol azt keressük, ami az egészet érinti,³⁵ s ezzel valami olyasmit fogalmaz meg Kant alapján, ami *mediális etikának* volna tekinthető. A polémia heideggeri nézőpontból viszont egyet jelent az eltérő paradigmák közötti nyelv születésével, amely nélkül a másik világa nem válik láthatóvá és megérthetővé. Heideggernél a polémia arról szól, hogy a tradíció szempontjából a partnerek a tárgynál maradjanak, a vitában *maga a dolog* a lényeges és a dolog iránti odaadás, a saját személyiség kevésbé: „ne Cassirerrel és Heideggerrel foglalkozzanak, hanem érezzenek rá, afelé tart utunk, hogy újra komolyan vegyük a metafizika centrális kérdését” – írja.³⁶

Mint láthattuk a korabeli Heidegger kritikák és az erre adott heideggeri válaszok több kontextusban is érintik az erőszak kontra nem-ártás kérdését. Válasz lehet még a késői Heidegger saját önkritikája is, az a tény, hogy kevesebbet beszél a hermeneutikáról, – azt is inkább önéletrajzi visszaemlékezések keretében teszi, amikor rákérdez, hogy mit jelent gondolkodni –, ugyanakkor nem a hermeneutikai gondolkodás tűnik el Heideggernél, hanem a szó köznapi értelme, egyáltalán bármiféle definíciókísérlet.

A METAFIZIKA MINT ERŐSZAK – DERRIDA

Derrida esetében erőszak versus nem-ártás kérdését a metafizikával szemben a „gondolkodás igazságossága” felől lehet megközelíteni. Ezt a kérdést a heideggeri gondolkodás iránti érdeklődése és kritikája felől szeretném röviden áttekinteni. Azzal a feltevéssel lehet élni, hogy Derrida számára Heideggernek a metafizika meghaladásának irányába tett erőfeszítései jelentik a radikális nézőpontot lehetővé tévő többletet. Különböző utakon, egy-egy jellegzetes fogalom (a *Temporalität*, *Geschlecht*, *Geist*, *Ereignis* stb.) mentén követi nyomon. Jean Beaufret-nek köszönhetően a francia filozófiát a 60-as évektől már a heideggeri gondolatvilághoz való szorosabb kapcsolat jellemzi, s Derrida maga is ahhoz a generációhoz tartozik, aki nyitott Heidegger fogadására. Tom Rockmore szerint a dekonstrukció számára a heideggeri filozófia több reflexiók szinten is jelen van. Négy alapszemponthoz lehet kiemelni:

1. (A heideggeri hermeneutika *dekonstruktív értelmezéséhez*.) A II. Vh. utáni francia filozófia elsősorban Sartre közvetítésével ismerte Heideggert.

³⁵ Cassirer recenziója in GA 3, 368. sk.

³⁶ Cassirer/Heidegger: GA 3, 296.

Ebben a közegben Derrida értelmezői módszere, hogy „kiragad egy-egy apróbb részletet, kiemel egy mondatot vagy bekezdést egy jóval nagyobb egészből, majd teljes érvelését e kis részlet könyörtelen filológiai elemzésére építi fel.”³⁷ Amennyiben Heideggert és a hermeneutikát már eleve Husserlre adott válaszként értelmezi, magán viseli a francia Heidegger-recepció hatását. Ugyanakkor nem értett egyet azzal a Sartre közvetítésével elterjedt interpretációval, amely a *Lét és időt* „a transzcendentális fenomenológiától való antropológisztikus elhajlásnak” vélte.³⁸ A sartre-i állásponttal szemben Derrida 1968-as New Yorkban tartott *Les fins de l'homme* (Az ember végcéljai) című előadásában Heidegger Humanizmus-leveléhez kapcsolódva megerősíti a sartre-i egzisztencializmusra vonatkozó heideggeri kritikát. Nem a husserli fenomenológiában kereshető, hogy Derridát a Heideggertől való distanciálódás jellemzi, inkább abban, hogy Lévinas Heidegger-olvasatát követi mind az etikai mind a politikai irányában (vö. *L'Écriture et la Différence*).

2. (A dekonstrukció hermeneutikai *eredetéhez*.) A heideggeri problémáktól való távolság ellenére Derridát és a dekonstrukciót egészében véve meghatározza a Heideggerre való visszavonakoztatottság. „Egész gondolkodásom” – írja – „elképzeltetetlen volna a Heidegger kérdései által feltárt út nélkül [...] Adósságom ellenére, mellyel Heidegger gondolatainak tartozom – vagy talán éppen azért – műveinek azon helyeire igyekszem rámutatni[...] melyek a metafizikához [...] kapcsolják azokat”.³⁹

3. (A dekonstrukció heideggeri-hermeneutikai *vonásairól*.) Derrida olykor épp heideggeri belátások révén válik más pozíciók kritikusává. Hegel idő fogalmának, (*Ousia et Grammé*) vagy Sartre humanizmus felfogásának (*Les fins de l'homme*) bírálata is a késői Heidegger nézőpontján alapul.

4. (A heideggeri *hermeneutikától való distanciálódásról*.) Amennyiben a metafizika Heidegger „fordulat” utáni korszakában válik úgynevezett ellenfogalomná a gondolkodás feladatával szemben, amely Heidegger számára a lét túlerejével szemben a ráhagyatkozásban (*Gelassenheit*) áll, Derridát kezdettől fogva szorosabb viszony fűzi a késői Heideggerhez. Nem csupán a hermeneutika saját határait igyekszik megmutatni, hanem magát e gondolkodást igyekszik tovább gondolni és radikalizálni dekonstruktív nézőpontból. E filozófiai stratégia lényegi mozzanata, hogy „az implicitet explicité teszi [...]

³⁷ Richard Palmer: „Gadamer és Derrida mint Heidegger értelmezői”. *Athenaeum* 1994. II/2., 200., 180.

³⁸ Jacques Derrida: „The ends of Man”. In. Uó: *Margins of Philosophy*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1984. 109–136. itt: 118.

³⁹ Jacques Derrida: *Positions*. Chicago, University of Chicago Press, 1981. 9. sk.

valamint heideggeri stratégiával a tudattalant is feltárja – az »el nem gondoltat« és a kimondatlant – Heidegger szövegeiben.”⁴⁰

E szempontok mentén talán közelebb kerülhetünk annak megválaszolásához, hogy nem rendelkezik-e maga a dekonstrukció is hermeneutikai tényezőkkel?

Amikor Derrida a heideggeri *Abbau* és *Destruktion* gondolathoz kapcsolódva 1967-ben (vö. *L'écriture et la différence*) bevezeti a dekonstrukció fogalmát, ez már nem egyszerű fordítás v. kritika kíván lenni, hanem az a „több mint kritikai” (*plus-que-critique*) pozíció, amelyben lebonthatónak véli a metafizikai gondolkodásmódot. Ezt a nyugat európai filozófia egészét meghatározó metafizikai gondolkodást, amelyről a *Grammatológiában* azt olvashatjuk, hogy „mindig a logosznak tulajdonította az általában vett igazság eredetét”,⁴¹ más szóval a logosz mint értelem elve határozta meg, Derrida összefoglalóan logocentrizmusnak nevezi.

A problémát Derridát szerint az okozza, hogy az értelem tiszta megjelenítése nem lehetséges, mert a logosz sohasem egyenlő az igazsággal, ezért nincs igazi önazonos jelentés, csak különböző jelentések léteznek. Nem arra van szükség, hogy felébresszük az elveszett értelmet, Derrida megkísérli egy már feltételezett értelem egységét az írás (*écriture*) fogalmában feloldani. Összegezve, Derridát nem a látszatoktól a „valósághoz” való előrenyomulás szándéka motiválja, nem az a célja, hogy a valóságot, vagy ha úgy tetszik, az igazságot reprezentálja, tisztán megjelenítse, törekvése (ha jól értem) inkább arra irányul, hogy a globalizáció korában képes legyen hozzájárulni a valóság iránti megértésünk átrendeződéséhez, önmagán túlra való kitérítéséhez, más szóval emberi tapasztalataink, önmegismerésünk, világhorizontunk tágulásához. E folyamat lényege éppen a metafizikailag tételezett lényeg/eredet mint egy-értelmű vonatkozás megrendítése és a jelentés megsokszorozódása, amit Derrida jelszóródnak (disszemináció) nevez. A disszemináció lényegéhez tartozik, hogy a szövegben megjelenő valamennyi elemnek igyekszik igazságot szolgáltatni, az által, hogy bevonja azt az értelmezés lehetséges mezőjébe. Derrida olyan helyen áll, ahonnan nézve nincs egyetlen igazság vagy eleve megkérdőjelezhetetlen, „védett” igazságok, de léteznek olyan gondolati- és írásesemények, amelyek által elérhetjük, hogy történjen valami az igazság és saját emberségünk (*humanitas*) fogalmával. Ezen új írás lényege, hogy egyre több nyelven lehetséges megszólalnunk. A dekonstrukció utalás arra, hogy a metafizika eredménye csupán egy látszatprezencia a teljességgel fel nem tárható és nem reprezentálható (igazság) vonatkozásában.

⁴⁰ Palmer: *i. m.*, 180.

⁴¹ Jacques Derrida: *Grammatológia*. Szombathely, Párizs, Bécs, Budapest, Életünk – Magyar Műhely, 1991. 22.

Noha Derrida maga is hangsúlyozta a kanti filozófiától való különbséget,⁴² ezen a ponton elfogadhatónak tűnik azt állítani, hogy valójában tovább viszi azt a kanti gondolatot, miszerint Kantnak korlátoznia kellett a tudást, hogy a hit számára tér nyíljon, „mert ha a jelenségek magukban való dolgok, úgy a szabadság menthetetlen”.⁴³ Az igazság jelenlétének tagadása révén Derrida is lerontja a tudást, amennyiben kimondja, hogy nincs olyan nézőpont, ahonnan a „valóság” megjeleníthető, az „igazság” igazolható volna. Másfelől ha mindez fennáll, akkor az igazsághoz való helyes emberi viszony többé már nem ismeretek függvénye, lényege nem a metafizikai tudás. Az igazsághoz való viszonyban nem prezenciára van szükség, hanem több tapasztalásra, úgyszólván a *différance* működésére, a másik figyelembe veendő mássága iránti nyitottságra. A jelenlét tagadásának szerepe a tudás nézőpontjából kétségtől negatív, ám Derrida szerint pozitív haszna is van. A tudás korlátozásának centrális mozzanatát, a jelenlét tagadását végső soron az etikai (és politikai) irányában hegyezi ki.

Felmerülhet a kérdés, hogy milyen szemantikai tartalma lehet még az igazságnak egy olyan diskurzuson belül, amelyben az igazság jelenlétének tagadásáról van szó? S ha nem létezik metafizikai (prezencia értelmében vett) igazság, mert nem tudhatunk róla, akkor mi történik pl. az igazságossággal? Miként lehetséges a *gondolkodás igazságossága* metafizikai alap nélkül? Derrida Kanthoz kapcsolódva mutatja ki, hogy téves feltevés, miszerint az igazságosság kizárólag metafizikai igazság alapján lehetséges. Derrida nem csupán az igazság iránti hiányérzetet jelzi, hanem azt is kimutatja, hogy észérdek munkál a jelenlét metafizikai felfogásának védelmezése mögött. A metafizika a *megszorítás ökonómiájaként*,⁴⁴ erőszakként lepleződik le, olyan diskurzusként, amely korlátozza az igazság kimondásának szabadságát és jogát, mivel már befejezett, elkészült világot tart szem előtt, mely az ember szabadságával ilyen formán nem igen tud mit kezdeni. Úgy véli, hogy e törekvésnek nem az az alapvető célja, hogy derüljön ki az igazság, inkább az, hogy legyen igaz(ság)unk. Másként fogalmazva, metafizikusnak lenni annyi, mint nem tudni, miképp kell elviselnünk azt, hogy esetleg nincs igaz(ság)unk. A dekonstrukcióban az az elgondolás jut érvényre, hogy ezen a módon a dolgok elfedését valósítjuk meg, ahelyett, hogy szóhoz juttatását segítenénk elő. Az

⁴² Jacques Derrida: „Levél egy japán barátához”. Ford. Pörcei Zs., Takács Á. *Nappali Ház*, 1992. 4., 3–6., különösen 4.

⁴³ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, (ford. Kis János), Budapest, Ictus, 1995. 42., (B XXX) 429. (A 537/ B 565)

⁴⁴ Jacques Derrida: „Différance” 1–29. In. Uő: *Margins of Philosophy*. Univ. of Chicago Press, Chicago, 1984. 19. (magyarul: Derrida: „Az el-különböződés”. Ford. Gyimesi Tímea, In. *Szöveg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla, Cserépfalvi, 1991. 56.)

igazság nem szűkíthető le a konszenzus eseteire, hiszen a marginalitás és az excentricitás pozícióból is igazság származhat. A valódi tét mégis inkább az, hogy Derrida szerint maga az ítélőerő nem alakulhat ki ott, ahol a megszorítás ökonómiaja, az erőszak uralkodik: azaz korlátozzák a gondolkodás és kérdezés szabadságát.⁴⁵ Ami fordítva azt is jelenti, hogy az igazság kutatásának képessége egyenes arányban növekszik az emberben rejlő gondolkodó képesség, a kérdezni tudás szabadságának kibontakozásával. A metafizikusok által sürgetett prezencia Derrida nézőpontjából egyenesen valamifajta morális gyengeséggel (a hatalommal való visszaéléssel) kapcsolódik össze. Az igazságra vonatkozó tudás megrendítése, amit Derrida szollicitációnak nevez, természetesen nem végcél. Az ilyen eljárás, írja Derrida, „semmi más eredménnyel nem járna, mint a »visszatérés a végességhez«”, azonban „a differencia [...] más, mint a végesség”, éppenséggel az, ami lehetővé teszi, hogy a gondolkodást felszabadítsuk az etikai irányába.⁴⁶ Számára az igazságra vonatkozó tudás lerontása, összefügg azzal, hogy helyet teremtsen a gondolkodás igazságosságára számára. Az az erkölcsiség, amely az ítélőerő, az igazságosság és a kérdezni tudás felől körvonalazódhat, nem képes kibontakozni az igazság dekonstrukciója nélkül. Derrida szerint Nietzsche, Freud és Heidegger maguk is kísérletet tettek a metafizikai gondolkodás meghaladására. Heidegger a „lét” törléssel alá vonásával, azonban a metafizika heideggeri destrukciója maga is belül marad a metafizikán. Derrida amellet érvel, hogy ha már felvetődik az értelem, a jelentés és a lényeg kérdése, akkor az mindig csak a metafizika keretein belül történhet, Derrida azért idegenkedik a hermeneutikai kör (a heideggeri *als-Struktur*, a megértés *mint-struktúrájának*) gondolatától, mert számára az a prezenciára, valami eredendő/végső elérésére utal.

⁴⁵ Lásd bővebben ehhez a kérdéshez Derrida 1973/74-es tanévben tartott *Parergon* című szemináriumát, melynek középponti témája *Az ítélőerő kritikája*. (Derrida: „Parergon”. In. *La vérité en peinture*. Paris, Flammarion, 1978. 19–168. és ennek folytatásaként az 1975-ös *Economimesis* című írást (Derrida: „Economimesis”. In. Agacinski, S. et al. (eds.): *Mimesis: Des articulations*. Paris, Flammarion, 1975. 55–93.). E téma szempontjából fontosak Derrida egyetemről szóló késői írásai is, amelyekben saját álláspontját Kant egyik jelentős írásához, *A fakultások vitájához* kapcsolódva bontja ki (lásd: Derrida: *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990. 9–111., 397–538., 551–577.)

⁴⁶ Derrida: *Grammatológia*. 106. vő. Derrida: *Az idő adománya*. Budapest, Gondolatinus, 2003. 52.

Derrida a saját nézőpontjaként a „kör kibillentésének” gondolatát írja le,⁴⁷ mivel inkább az foglalkoztatja, mikor a dolgoknak a maguk *eredetiségében* való kutatása emberi nézőponthól nem lehetséges. A prezenca nélküli tapasztalatok érdeklik, például az adás, a megbocsátás, az igazságosság, a másik és az idő eseménye. Megkísérli jelezni azt a gondolati utat, amelyet a heideggeri elemzések nem nyitnak meg. Ezen írások középponti gondolata úgy is összefoglalható, hogy „az igazság és a jelen kapcsolatát kell újragondolnunk”.⁴⁸ Ebből a formális összefüggésből kiindulva gondolja el egy metafizikán túllépő diskurzus feltételeit. Derrida „heideggeri *reményn*ek” vagy a nosztalgia egyik arcának nevezi⁴⁹ azt a felfogást, amely szerint a Lét adódásához (az *Es gibt Sein*hez) való viszony lényege a logoszban rejlik. A hagyományhoz való viszonyulásnak ezt az útját teljességgel megkülönbözteti a saját kísérletétől, melynek célja az, hogy „az abszolút váltás és elkülönülés igényével, egy erőteljes és visszavonhatatlan mozdulattal *kilépünk az adott területéről*”.⁵⁰ A lét mint *présence* (jelenlét mint prezentáció, *Anwesenheit* mint *(Ver)gegenwärtigung*) helyett a *différance* (a elkülönböződés, eltávolítás) eseményén alapuló struktúra lehetőségét veti föl. Husserl nyomán, kezdetben az időtudatról szóló 1905-ös előadásokhoz (vö. 36. §) kapcsolódó gondolatokon keresztül vezeti be a dekonstrukció e középponti fogalmát.⁵¹ *La voix et phénomène* (A hang és fenomén) című írásában, pontosan azon a helyen alkotja meg a *différance* fogalmát, ahol Husserl fenomenológiai időelemzése az élő jelen eredetpontját, vagy ősfelfakadási pontját, az ősbenyomást, tiszta önaffekciónak nevezi.⁵²

Derrida számára e fogalom bevezetése teszi lehetővé, hogy kifejtse a jelenlét *hiányában rejlő lehetőséget*, e tagadás alapvető értelmét. Ha a *différance* gondolat eredetét Derridának a Heideggerhez kapcsolódó megfontolásaiban keressük, akkor első helyen Heidegger *Identität und Differenz* (Azonosság és különbség) című munkáját említhetjük, melynek jelentősége a dekonstrukció számára abban állhatott, hogy leírta: a metafizika a létet csak az azonosság (*Identität, Selbigeit*) felől gondolta el. A létnek a létezőtől való különbségének, az ontológiai differenciának az elgondolása ezzel szemben a meta-

⁴⁷ Derrida: *Az idő adománya*. 21.

⁴⁸ Derrida: *Margins of Philosophy*. 38.

⁴⁹ Derrida: *Margins of Philosophy*. 27. (Magyarul Derrida: „Az el-különböződés”. 62.)

⁵⁰ Derrida: *Margins of Philosophy*. 135. Kiemelés – L. Zs. M.

⁵¹ Edmund Husserl: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás, Budapest, Atlantisz, 2002. 91.

⁵² Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003. 83–94.

fizika meghaladásának lehetőségét rejtí magában.⁵³ Az új szó bevezetésével Derrida számba vesz mindent, ami a *différance* motívumával összeegyeztethetetlen metafizikai előfeltevéseket tartalmaz. Azt a jelentéscsökkenést kívánja kompenzálni, hogy a differencia már nem képes kifejezni a *différance* eredeti kettős jelentését. [1] Az egyik jelentés (a temporizáció) azt fejezi ki, hogy a prezencia-metafizika felfogásával szemben maguk a dolgok, pontosabban az igazság sohasem válhat teljesen jelenlévővé, de ebben az esetben, amikor a dolgot/ igazságot nem tudjuk felmutatni, akkor a jel, a nem jelenlévőnek a *nyoma* az, ami a dolog helyébe lépve, képes arra, hogy a jelenlévőt a távollétében reprezentálja, helyettesítse. Ezen a módon „a jelek körforgása későbbre halasztja azt a pillanatot, amikor magával a dologgal [az igazsággal] találkozhatunk”.⁵⁴ A nyom (szimulákrum, reprezentáns) problematikája felől út nyílik annak megértése felé, hogy a jelképződés észlelése nem empirikus.⁵⁵ Csupán a nyom jelenléte az, amit Saussure nyomán Derrida materiálisnak, fizikálisnak nevez. Mindig csak jeleket észlelünk,⁵⁶ nem magukat a dolgokat, nem a „valóságot”, nyilvánvaló, hogy ezek a jelek a természetüknél fogva nem foghatók fel az igazság eredeteként, hiszen lényegében maguk is következmények.

[2] A másik jelentés (a temporalizáció) azt fejezi ki, hogy nincs jelen olyan jel, ami csak önmagára utalna, minden jel vonatkozásban áll egy másikkal. Értelem nem jön létre egyetlen jelből, mivel a jelentés és az értelem elemeit nem a csomópontok összetartozó ereje, a közös mozzanat vagy egybeesés hozza működésbe, hanem az oppozíciók hálózata. Differenciákból és nem betöltött terminusokból jön létre. Az értelemképződés lehetőségfeltétele lényegében az elkülönböződés folyamata, a differenciák játéka, amely ekkor már nem jel(ölő), sokkal inkább a prezencia rendszerének lehetősége. Ez a prezenciát lehetővé tévő tiszta mozgás a *différance*, amit ősrásnak, ősnomnak, vagy elkülönböződésnek is nevezhetünk. „A *différance* ennél fogva nem annyira érzékelhető, mint inkább érzékfeletti, és lehetővé teszi a jelek egymás közötti artikulációját... Lehetővé teszi ... a metafizikai oppozíciót.”⁵⁷

Derrida fő tézisének úgy rekonstruálhatnánk, hogy mindig valamely szubjektum (egy ki) válik a jelentés forrásává, ezért a jelentés és értelem inkább általunk létrehozott okozat, mintsem megtalált. Épp ez a probléma, ebből adódik az a velük szemben felmerülő bizonytalanság-gondolat Derrida szá-

⁵³ Heidegger: *Identität und Differenz*. Phullingen, Neske, 1957. 13. 40. sk. o., 53–64.

⁵⁴ Derrida: *Margins of Philosophy*. 9. (Magyarul Derrida: „Az el-különböződés”. 48.)

⁵⁵ Derrida: *Grammatológia*. 82.

⁵⁶ Vö. uo., 83. Azt mutatja be, hogy: *We think only in signs*.

⁵⁷ Derrida: *Grammatológia*. 99.

mára, hogy a legkevésbé sem helytállóak. A *différance* által megnyitott mozgástér azonban szollicitálja – mint egészet megrendíti, teljességében felborítja – az oppozíciókat, tehát lényegét tekintve olyan helyvesztésnek vagy át-helyeződésnek (*déplacement*) nevezhető, amely nem eredményez távollétet, azaz egy másik jelenlétet. Ezen a módon Derrida úgy véli eljuthatunk odáig, hogy „a prezenciát [...] már nem a lét abszolút mátrix-formájaként tételezzük, hanem [...] »okozatként«. Elgondolása szerint a *différance* működése csak olyanfajta gondolkodói térben vagy írás-eseményben képes megnyilvánulni, mely ellenáll a filozófia alapjául szolgáló értelmi-érzéki oppozíciónak. Derrida e fogalom kidolgozásával arra kérdez rá, hogyan lehetséges kapcsolat a „lehetetlen prezenciával”? Mint írja, „az elkülönböződés ez az el-nem-gondolható”,⁵⁸ melyben a fiatal Derrida számára a „lehetetlen prezencia”, a kései Derrida számára pedig „az, ami történik” (*ce qui arrive*), vagyis „az esemény, a történés helye” (*le lieu de l'avoir-lieu*) ad hírt magáról.⁵⁹ Azon a helyen, ahol Heideggernél a Lét mint *sajátot adó, sajátta tevő esemény* állt, Derrida Hegel jénai *Logikáját* és Koyré értelmezését követve inkább különbséget teremtő, „megkülönböztető kapcsolatról” beszél.⁶⁰ A leghomályosabb pont, az elkülönböződés rejtélye nem más, mint hogy a *différance* felől miként érthető meg a szubjektum funkciója. Válaszának lényege, hogy az igazsághoz való viszonyban a *différance* működése a prezenciával ellentétben nem a lét visszaható jellegét reprezentálná, mivel nem volna el- és visszanyerhető a szubjektummá válás mozgásában, hanem az önmagunkkal való naiv azonosulással szembeni mozzanatot fejezi ki, s az identitás mint egybeesés tagadásában, közvetlenül a másikra vonatkozik. Eredménye nem a szubjektivitás, hanem a másik, aki érkezik, az, ami a másiktól érkezik, ami lebontja a szuverén hatalmat. „Az elkülönböződés mindenütt szollicitálja [lerombolja] a létező uralmát”, abban az értelemben, hogy képes valamit mint egészet megrendíteni. Mint ilyen, a *différance* tehát nem a beszélő szubjektum funkciója, hanem a differenciáló kapcsolat, „köztes alakra emlékeztet, melyet sem elszenvedésként, sem a szubjektum[...] tevékenységeként nem lehet elgondolni”.⁶¹

A későbbiek folyamán a *différance* logikáját és aporetikáját az idős Derrida elsősorban a *Donner-les temps* c. írásában gondolja tovább az ad(ód)ás és adomány (*Geben, Es gibt, Gabe*) heideggeri fogalma felől. Ebben

⁵⁸ Derrida: *Margins of Philosophy*. 19. (Magyarul Derrida: „Az el-különböződés”. 56.)

⁵⁹ SZJ, 17., vö. 32., 34.

⁶⁰ Derrida: *Margins of Philosophy*. 14., vö. 26.

⁶¹ Derrida: *Margins of Philosophy*. 21., 9. (Magyarul Derrida: „Az el-különböződés”. 57., 47.)

az összefüggésben a hivatkozási alap és ellenállási pont Heidegger „fordulat” utáni gondolkodásának egyik legfontosabb meditációja, az 1962-es *Zeit und Sein* (Idő és lét). Mint kiderül: „Az ajándékozásnak ily módon való [...] elgondolása egybecseng a nyom[...] tapasztalatával.”⁶² Derrida ismételten arra kérdez rá, hogy az igazság jelenlétének lehetetlensége, „a lehetetlen prezenzia” hogyan válhat lehetőséggé? Mint írja „itt, a lehetetlen és az elgondolható között támadt résben nyílik meg az a dimenzió, ahol *létezik* adomány.”⁶³ Azt írja le, hogy az értelem ökonómiai körében nem érhető el, hogy az értelem adódása, „az ajándék kétértelműségtől mentes legyen, ne váljék *pharmakonná*, mérgezett ajándékká (*Gift/gift*), hanem jó maradjon, olyan jó, ami nem tárgy”. Derrida szavait úgy is fordíthatjuk, hogy minden fenomenológiában, mely megnyilvánítja a dolognak magának a fenomenalitását, a *megszorítás ökonómiája*/ erőszak működik. A megszorítás körének megszakítása, az ember általi értelemadás megtagadása, amely a logoszt (észt) és a nomoszt (törvényt) hozza válságba ebben az értelemben „nem negatív tapasztalat, mint az amnézia és az emlékezetkiesés, hanem az ajándékozás [értsd: értelemadódás, jel-szóródás] affirmatív feltétele”.⁶⁴ Az adomány gondolatán keresztül Derrida arra utal, hogy az igazságkutatásban a konstatív és performatív diskurzus egy helyen zátonyra fut. Azt olvashatjuk: „Vannak tehát igazságok”, de nem ott, ahol az igazsághoz való viszonyban a szubjektum válik a jelentés forrásává, hanem ott, ahol az értelemadás lehetetlen, ahol a *différance* működése felülmúlja az emberi performativitást, a performatív erőt és a konstatívumot.⁶⁵ Mindez persze nem jelenti azt, hogy Derrida egy transzcendenciára utalt lényként mutatná be az embert, hanem csak azt, hogy ahhoz kíván eljutni, ami mozgásba hozza az emberben az értelemadás körét, beindítja az ökonómiát.

* * *

⁶² Derrida: *Az idő adománya*. 32.

⁶³ Derrida: *Az idő adománya*. 22.

⁶⁴ Derrida: *Az idő adománya*. 59.

⁶⁵ J. Derrida: „Választöredékek”. In. Orbán Jolán (szerk.): *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Veszprém, Iskolakultúra, 2009. 99.: „ezek mindig a legfelforgatóbb, leginkább átalakítóbb igazságok, melyek átalakítják az episztémé mezejét. Azok az igazságok, amelyek átalakítják a paradigmát, nem engedelmeskednek az igazság feltételeinek. Előreláthatatlan helyről érkeznek, onnan, ahonnan senki sem várja őket, ahol a feltételek, a kognitív feltételek nem készek erre az igazságra. Ez éppannyira érvényes lehet a bibliai próféciaira, mint bizonyos tudományos felfedezésekre, ahol a paradigmatis mező nem volt kész.”

Derrida kései írásaiban az írás fordulat nem ér véget magában az írás-eseményben, hanem túlmutat önmagán, ez teszi lehetővé Derrida számára, hogy kitüntetett fontosságot tulajdonítson az igazsághoz való viszonynak, és ahhoz a kérdéshez vezesse el, hogy az igazság jelenlétének lehetetlensége felől, az így fennmaradó filozófia terepén, a paradoxonok és esetlegességek közepette, hogyan lehetséges mégis érvényeset mondani, morálisan értékeset teremteni. Derrida persze nem dolgozott ki sem ismeretelméleti, sem etikai nézőpontot, jóllehet az etikai szándék határozottabban nyilvánul meg írásaiban, mint a megismerési aktivitás. Ezt a fajta diskurzust, ezért érthető módon nem az igazság tartalmi oldala érdekli (a „Mi az igazság?” kérdése), hanem a róla szóló diskurzusmód, egy olyan kutatás lehetőségei és határai, amelyben minden az igazsághoz *való viszonyunkon* múlik. Az igazság dekonstrukciója közepette Derrida számára kérdésessé válik, hogy lehet-e mindent dekonstruálni, mivel a dekonstrukció számára is létezik dekonstruálhatatlan instancia, amely mögé vagy elé már nem tud menni. Ez pedig *a gondolkodás igazságossága (justice) és a kérdés szabadsága*, amely egyáltalán lehetővé teszi magát a dekonstrukciót is, a metafizikával szemben azt a fajta *erőszakmentes* gondolkodásmódot, amit Derrida írás-eseménynek nevez.

I.

John Rawls egy a közelmúltban elérhetővé vált fiataalkori szövegében részletesen értekezik a politikai közösséget az egyének közötti szerződésből eredeztető, elsősorban Thomas Hobbes, John Locke és Jean-Jacques Rousseau nevével fémjelzett szerződéselméleti hagyomány státuszáról. Az *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith* [Rövid értekezés a bűn és a hit jelentéséről]¹ című írás keletkezésének dátumát tekintve az alapműnek tartott *Az igazságosság elméletét* majdnem 30 évvel megelőzte. Ez az szöveg elsősorban nem politikafilozófiai, hanem, Rawls későbbi munkásságát tekintve igen meglepő módon, teológiai mű. A *Brief Inquiry* egyetlen tisztán politikafilozófiai témájú állítása éppen a klasszikus szerződéselméletekkel kapcsolatos. A fiatal Rawls a műben következő kijelentést teszi: „A politika-elmélettel kapcsolatban: a mi nézetünk azt sugallja, hogy minden társadalmi szerződéselmélet hamis. Ennek megfelelően a Hobbes és Locke elméletéhez hasonlóakat el kell utasítani.”²

Ez a kijelentés *Az igazságosság elméletének* ismeretében legalábbis meglepőnek tűnik. *Az igazságosság elméletében* véghezvitt projektnek ugyanis deklarált célja éppen a szerződéselméleti hagyomány továbbgondolása volt. Ezt az ambíciót Rawls már könyve kezdő oldalain leszögezi: „Az igazságosság olyan felfogásának bemutatására törekszem, amely általánosítja és magasabb szintjére emeli a társadalmi szerződés például Locke, Rousseau és Kant írásaiban megtalálható elméletét.”³ Rawls a méltányossággként felfogott igazságosság szempontjából központi jelentőségű, az egyenlőség eredeti helyzetének elnevezett gondolati konstrukciót felelteti meg a klasszikus szerződéselméletek által posztulált természeti állapotnak.

Rawls *Az igazságosság elméletében* azzal kapcsolatban nem foglal állást, hogy az általa említett szerződéselméletek szerzőinek saját intenciói szerint a természeti állapot mennyiben tekintendő egy múltbéli, valóban fennálló

¹ John Rawls: „A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith,” In. *John Rawls: A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith with „On My Religion”,* szerk. Thomas Nagel, Cambridge MA, Harvard University Press, 2009. 108. A szövegből származó idézeteket a szerző fordította.

² Rawls: „A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith,” 126.

³ John Rawls: *Az igazságosság elmélete* (Budapest: Osiris Kiadó, 1997), 30.

helyzet leírásának és mennyiben foghatjuk fel elméleti konstrukcióként. Saját elméletével kapcsolatban azonban határozottan kijelenti, hogy az abban foglalt eredeti helyzet egy tisztán hipotetikus szituáció. Célja nem az emberek társadalom előtti állapotának valamiféle leírása, hanem az igazságosság egy bizonyos elgondolásának megalapozása.⁴

A rawlsi konstrukcióban a szerződésre lépő felek ebben a helyzetben a jól berendezett társadalomban uralkodó igazságosság alapelveit adják meg. Ezek az elvek, Rawls szándékai szerint, minden szabad és racionális egyén számára elfogadhatóak lennének a társadalmi együttműködés szabályozó elveiként az egyenlőség eredeti helyzetében.⁵ Rawls ezt az elgondolást, minden absztrakció ellenére, egyértelműen abba a szerződéselméleti hagyományba helyezi, amelyet fiatalkori írásában még élesen elutasított.

Magyarázatra szorul tehát, hogy mi a két pozíció viszonya. Az egyik lehetőség az, hogy Rawls *Az igazságosság elméletének* idejére teljesen szakított a korábban felvázolt elképzeléseivel. Ez egy reális szcenárió lehet, hiszen a két mű keletkezése között igen hosszú idő, nagyjából 30 év telt el. Ráadásul Rawls a *Brief Inquiry* megírásának idején még nagyon fiatal, csupán 21 éves volt. Ezt a magyarázatot erősíti az a tény is, hogy a *Brief Inquiry* és az érett művek kijelentései más alapvető témákban is komoly eltéréseket mutatnak.⁶ A másik opció az, hogy a két álláspont, bár egyértelműen eltérő egyes elemei tekintetében, mégis valamiféle kontinuitást mutat. A dolgozat ez utóbbi álláspontot igyekszik alátámasztani.

Ez utóbbi olvasatot indokolja az a tény, hogy *Az igazságosság elméletében* Rawls, habár saját koncepcióját a szerződéselméleti hagyomány folytatása-

⁴ Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 37-42.

⁵ Azzal, hogy az eredeti helyzetet az egyenlőség állapotaként írja le, Rawls szintén a klasszikus szerződéselméletek tradícióját követi, amelyek az embereket mint természetük szerint egyenlő – és szerződni képes – feleket ábrázolják. Lásd például: Ludassy Mária, „Leviatán – természetünk mesterséges szörnyszülőtte,” In: *Thomas Hobbes: Leviatán*, ford. Vámosi Pál, Budapest, Kossuth Kiadó, 1999. 19-20.

⁶ A legfontosabb ilyen különbség a vallás közösség- és társadalomformáló erejének kérdése, amely a *Brief Inquiry* egyik központi témája. Rawls a későbbi műveiben, bár elismerte, hogy a vallási meggyőződések identitásformáló erőkként nem elhanyagolhatóak, azonban elvetette azt a gondolatot, hogy a hit lenne a politikai közösség létrehozásának és megtartásának alapja. Azonban, ahogyan Thomas Nagel bevezető tanulmányából kiderül, bizonyos témák, motívumok szinte változatlanul végigvonultak a rawlsi életművön, és már ebben a korai műben is jól azonosíthatóak (ilyen például az érdem fogalmának elvetése, a hierarchián alapuló egyenlőtlenség kritikája vagy a személyek különállóságának hangsúlyozása), lásd: Joshua Cohen, Thomas Nagel, „Introduction,” In: *John Rawls: A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith with „On My Religion”*, szerk. Thomas Nagel, Cambridge MA, Harvard University Press, 2009. 1-23.

ként pozicionálja, a tradicionális szerződéselméleti szerzők csak egy részével vállal közösséget. A fent már idézett szakaszban név szerint Locke, Rousseau és Kant kerül említésre. Rawls kifejti, hogy Locke *Értekezés a polgári kormányzatról*,⁷ Rousseau *A társadalmi szerződésről*⁸ és Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésével*⁹ kezdődő etikai művei tekinthetők a szerződéselméleti hagyomány megalapozó műveinek.

Ezzel szemben Thomas Hobbes nevét, akit a közmegegyezés modern szerződéselméleti hagyomány egyik legkiemelkedőbb alakjának tart, nem említi szellemi elődei felsorolásakor. Az, hogy ez nem véletlen mulasztás, egy az idézett szakaszhoz fűzött lábjegyzetből derül ki. Ebben Rawls a következő szűkszavú kijelentést teszi: „Hobbes könyve, a *Leviatán*, minden nagysága ellenére, sajátos problémákat vet fel.”¹⁰

Ez a megjegyzés távolságtartásra utal a hobbesi koncepcióval szemben és sejteti, hogy Rawls fenntartásokkal viseltetett a hagyományos szerződéselméletek bizonyos Hobbesnál felbukkanó elemeivel szemben, azonban nem azonosítja konkrétan ezeket a speciális nehézségeket. Rawls ezt *Az igazságosság elméletében* később sem teszi meg, habár Hobbesra vonatkozó utalások, változó kontextusokban, később is felbukkannak az írásban. Így az igazságos elosztással foglalkozó szakaszban Hobbes természeti állapota, mint a klasszikus fogolydilemma egy esete jelenik meg.¹¹ A kooperációval kapcsolatban a hobbesi szuverén, mint az együttműködést kikényszerítő elem példája merül fel, amelynek szerepe analóg az egymásnak tett ígéretekével¹²; majd később szintén a szuverénnel kapcsolatban megjegyzi, hogy az a stabilitást a politikai engedelmesség kikényszerítésével valósítja meg. Ezt a kényszert azonban, Rawls véleménye szerint, felválthatja a közös bizalom és barátság érzése, amely ugyanezen eredményhez, vagyis stabilitáshoz vezet.¹³

Habár Rawls kijelentései azt sugallják, hogy a Hobbes által a természeti állapotból a polgári állapotba való átlépéshez és a politikai közösség stabilizálásához elengedhetetlennek tartott szuverén¹⁴ valójában nélkülözhető, azonban ezek az utalások nem állnak össze egy koherens kritikai állásponttá. Ugyanez nem mondható el a *Brief Inquiry*-ről. Ebben a műben Rawls egy

⁷ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*, Budapest, Gondolat, 1986.

⁸ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*, Budapest, PannonKlett, 1997.

⁹ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Budapest, Gondolat, 1991.

¹⁰ Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 30.

¹¹ Rawls, Uo. 238.

¹² Rawls, Uo. 304.

¹³ Rawls, Uo. 435.

¹⁴ Thomas Hobbes: *Leviatán*, Ford. Vámosi Pál, Budapest, Kossuth Kiadó, 1999. 205-209.

világos Hobbes-kritikát fogalmaz meg, amely kiindulópontul szolgálhat ahhoz, hogy megmagyarázzuk, mit is tart Rawls a hobbesi elmélet speciális nehézségének.

II.

A *Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith* című írás Rawls disszertációja volt, amelyet 1942-ben nyújtott be a Princeton filozófia tan-székére. A művet Rawls élete során nem publikálták, nem sokkal 2002-es halála után bukkant, mintegy véletlenül, az addig ismeretlen szövegre a Princeton könyvtárának állományában Eric Gregory, aki az egyetemen diplomázott, azóta hírnevet szerzett volt diákok dolgozatai között böngészett.¹⁵

Az írás publikálásának gondolatát először Gregory vetette fel Rawls özvegyének. A végül 2009-ben megjelentetett és a *Brief Inquiry*-n kívül bevezető tanulmányokat és egy rövidebb, késői Rawls-írást is tartalmazó kötetet Thomas Nagel szerkesztette. Nagel a könyv bevezetőjében részletesen leírja, hogy a szöveg változó színvonala ellenére, és azt a tényt elismerve, hogy Rawls valószínűleg nem bátorította volna fiatalkori írása megjelentetését, miért is döntöttek végül úgy, hogy a szélesebb közönség elé tárják a *Brief Inquiry*-t: „[Az írásban] már jelen van az az intellektuális erő és spirituális motiváció, amelyek azzá tették Rawlst, aki. (...) Tisztán életrajzi fontosságán túl a tézis figyelemreméltó forrásként szolgál [Rawls] gondolati fejlődésének megértéséhez.”¹⁶

A *Brief Inquiry*, a későbbi Rawls-művek zömétől eltérően, nem politika-elméleti, hanem teológiai vállalkozás. A szövegben Rawls csak egy ponton beszél tisztán politikáról: amikor a klasszikus szerződéselméleteket kritizálja. Az írás célja az, hogy a közösség terminusaiban definiálja egyes vallási koncepciók, mint a hit és a bűn, speciálisan keresztény értelmezését. Ennek megfelelően a közösség gondolatának értelmezése a mű központi témája, amelynek a fiatal Rawls kiemelt szerepet tulajdonít. Azt állítja ugyanis, hogy az ember alapvető természete szerint közösségi lény. Ezt az elgondolást az ismert teológiai doktrínára alapozza, amelynek értelmében az ember Istenképmás. Rawls érvelése szerint, mivel a keresztény istenség Hármasság, és mint ilyen, eredendően közösségi természetű, ennek megfelelően az isteni Hármasság képére teremtett ember természete szerint szintén közösségi lény.¹⁷

¹⁵ Gregory, elsősorban a mű teológiai vonatkozásaira fókuszálva, 2007-ben publikált egy értekezést a szövegről, lásd: Eric Gregory: “Before the Original Position: The Neo-Orthodox Theology of the Young Rawls,” *The Journal of Religious Ethics* 35 (2007) 183-185.

¹⁶ Rawls: „A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith,” 4.

¹⁷ Rawls, Uo. 193.

Rawls a dolgozatban tehát arra vállalkozik, hogy a bűn, a hit, illetve teremtés végcéljának fogalmát a közösség terminusaival adja meg. Későbbi álláspontjával ellentétben fiatalkori írásában még azt feltételezi, hogy létezik egy igazi, végső és univerzális emberi cél, amely az ember természetével összhangban közösségi jellegű lenne. Rawls szerint az ember és a teremtés végcélja egyaránt a mennyei közösség megalapítása,¹⁸ vagyis egy olyan társasság elérése, amelyben az ember igazi közösségben él mind embertársaival, mind Istennel.¹⁹

A mű címében szereplő bűnt és hitet az ezzel a végső céllal való viszonyukban ábrázolja. A bűn, Rawls szenvedélyes állásfoglalása szerint, a közösség elpusztítását célzó erő. Meglátása szerint a bűn hatására az egyén egyedül marad, önmagába záródik.²⁰ Mivel azonban az ember természete szerint közösségi, ezért a bűn miatt elveszíti, megtagadja igazi természetét, személyisége (amely a rawlsi koncepció alapján valami több, mint az egyszerű individualitás, Rawls szavaival személyiséggel rendelkezni olyan, mint lélekkel rendelkezni), amelyet csak a közösségi lét konstituálhat, a bűn hatására elhal.²¹

A hit Rawls értelmezésében képes semlegesíteni a bűn negatív, közösség- és személyiségromboló hatásait. A hit ugyanis az az erő, amely visszaintegrálja az egyént a közösségbe, ezzel pedig visszaadja igazi természetét is. A hit nélkül, állítja Rawls, nem érhető el az egyetlen igazi cél, a Mennyei Királyság közösségi állapota, sem.²²

A *Brief Inquiry* tehát, habár érdeklődése fókuszában nem a politikaelméleti témák állnak, határozott állításokat tesz arról, hogy milyen egy igazi közösség, hogy milyen a helyes viszony az egymással kapcsolatba lépő személyek között, és hogy milyen motivációk indítják arra az egyéneket, hogy a közösségi életet válasszák. Ennek megfelelően nem meglepő, hogy Rawls a disszertációban rivális közösségkoncepciókkal kapcsolatban is kifejti véleményét. A szöveg nem magyarázza meg, hogy a lehetséges alternatívák közül Rawls miért csak a klasszikus szerződéselméleti hagyománnyal foglalkozik, azonban az ezzel kapcsolatos kritikai megjegyzései azt sugallják, hogy ezeket tarthatta az emberi közösségek létrehozásával és fenntartásával foglalkozó elhibázott koncepciók közül a legkárosabbaknak.

Rawls fő ellenvetése a szerződéselméletekkel kapcsolatban az, hogy azok, meglátása szerint, tévesen rekonstruálják az ember alapvető természetét, amely a fiatal Rawls szerint egyértelműen közösségi. Ezzel szemben, állítja

¹⁸ Rawls, Uo. 219.

¹⁹ Rawls, Uo. 192.

²⁰ Rawls, Uo. 206-207.

²¹ Rawls, Uo. 206.

²² Rawls, Uo. 214-215.

Rawls, a szerződéselméletek az ember antagonisztikus tendenciáit hangsúlyozzák: „A [szerződéselméletek] a bizalom és hit hiányából fakadnak (...) az alkudozás a félelemből fakad, a félelem pedig az összes érzelem közül a legönközpontúbb.”²³ Vagyis a fiatal Rawls a félelem állandó tételezését, és ebből fakadóan a bizalom és a hit társias érzéseinek háttérbe szorítását találja a szerződéselméletek leg súlyosabb tévedésének. Azonban azt Rawls is érzi, hogy ezek a vonások a különböző szerzőknél eltérő minőségben és mértékben jelennek meg. Az egymástól való kölcsönös félelem problematikus elemként való tételezése így egyenes úton vezet el Rawlst a *Brief Inquiryben* az éles Hobbes-kritikához:

„A szerződéselméletek mögött húzódó félelem a politikai gondolkodásban sehol sem jelent meg olyan egyértelműen [mint Hobbes elméletében]. (...) [Hobbes] azt mondja nekünk, hogy az emberek születésüktől fogva alkalmatlanok a társiasságra és hogy az emberek mint olyanok nem társadalmiak (...). A társadalom vagy haszonért vagy dicsőségért létezik (...) Minden ember természete szerint arra vágyik, hogy le vadássa és megsebezze a többieket, annak érdekében, hogy önmagát a többiek fölé magasztalja vagy egoisztikus nyereségre tegyen szert. Ennek megfelelően az emberek a társadalmat nem jóakaratból alkotják meg, hanem kölcsönös félelemből.”²⁴

Rawls tehát a *Brief Inquiryben* úgy tartja, hogy Hobbes elmélete demonstrálja a legnyilvánvalóbban a szerződéselméletek háttérében működő mozgatórugót, a mások agressziójától való félelmet. A kölcsönös bizalmatlanság és rettegés klímájában az egymás iránti bizalom és a hit nem tud megmaradni, a politikai közösség így nem alapozható ezekre a társias érzésekre, vagyis csupán racionális kalkuláció, az önös érdekeket állandóan szem előtt tartó alkudozás során hozható létre. Az a gondolat pedig, hogy társadalom létrehozásának folyamatában a másik támadásaitól rettegő egyének az alkudozással igyekeznek megkötni ellenfeleiket, elborzasztó volt a fiatal Rawls számára.

A hobbesi koncepcióban kifejtett antropológiai képet, amely szerint az emberek alapvetően közösségellenes természetűek, Rawls elsősorban az alábbi, a *De Civeből* származó Hobbes-idézetre alapozza: „Ki kell tehát jelentenünk, hogy egyetlen nagyszerű és tartós társadalom sem az emberek egymás iránt viseltetett kölcsönös jóakaratából eredt, hanem az egymás iránt táplált kölcsönös félelemből.”²⁵ Ez a hobbesi kijelentés azonban elfogadhatatlan volt Rawls számára. A gondolat, hogy az embertársaink üldözésére és bántalmazására, az agresszióra irányuló vágy az emberi természet alapvető része lenne, teljes ellentétben állt a *Brief Inquiry* állításaival.

²³ Rawls, Uo. 227.

²⁴ Rawls, Uo. 227-228.

²⁵ Thomas Hobbes: *De Cive*, I.2. A szövegből származó idézetet a szerző fordította.

III.

Rawls tehát mind korai művében, mind *Az igazságosság elméletében* problémásnak tartja Hobbes koncepcióját. A *Brief Inquiry*vel szemben azonban *Az igazságosság elméletében* Rawls nem fejt ki világosan, hogy milyen fenntartásai vannak a hobbesi szerződéselmélettel kapcsolatban, nem azonosítja azt az okot, amely arra indította, hogy kizárja Hobbest saját koncepciójának szellemi előfutárai közül. Így aztán kérdés, hogy az érett elméletben csak Hobbes elutasításának motívuma maradt-e meg, vagy az elutasítás oka is hasonló.

Az igazságosság elméletében Rawls, a Hobbesra vonatkozó néhány megjegyzés egyikeként, annak természeti állapotát a fogolydilemma klasszikus példájának nevezi.²⁶ A fogolydilemma pusztá említése már sejteti, hogy Rawls miért is hangsúlyozta, hogy saját koncepciója nem örököse a hobbesi elméletnek. A játékelméleti fogolydilemma egy formalizált izolációs probléma, amely úgy van megfogalmazva, hogy egyrészt minden egyes individuum a lehető legracionálisabban cselekszik akkor, amikor egy nem-kooperatív típusú megoldás mellett dönt, azonban kollektíve mégis rosszabb végkimenet-re jutnak, mintha az egyébként irracionális kooperáció mellett döntenének. Vagyis a fogolydilemma egy olyan nem-kooperatív sémát vázol fel, ahol kooperáció elutasítása az egyetlen racionális döntés. A sémának nem része a bizalom, a jóindulat, a résztvevők önérdékkövető, izoláltan döntő egyének.

Habár Rawls a fogolydilemmát nem írja át a hobbesi elmélet nyelvezetére, az egész témával kapcsolatban csak egy rövid utalásra szorítkozik, azonban tanítványa, Jean Hampton a *Hobbes and Social Contract Tradition*²⁷ című írásában megteszi ezt. Hampton az alábbi formalizálást a hobbesi konfliktushelyzet racionális leírásának nevezi. Ez két szereplővel (A és B) számolva és az egyes szereplők preferenciáit 1-4 között rangsorolva (ahol az 1-es a lehető legjobb végkimenet, a 4-es a lehető legrosszabb) a következőképpen nézne ki:²⁸

	„B” támad	„B” nem támad
„A” támad	A:3; B:3	A:1; B:4
„A” nem támad	A:4; B:1	A:2; B:2

²⁶ Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 238.

²⁷ Jean Hampton: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

²⁸ Hampton: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 59-62.

Ha a természeti állapotban élve mind A, mind B tartózkodna a támadástól, akkor megtartanák a már megszerzett javukat, ez a helyzet pedig mindkettőjük számára ugyanolyan előnyös lenne: ez második legjobb végkimenetel, hiszen bár a másik javaihoz vagy a sikeres támadásból származó egyéb előnyökhöz nem férnének hozzá, legalább biztonságban, békében tudhatnák azt, ami az adott pillanatban az övék. Azonban a Hobbes által vázolt természeti állapotban hiányzik az emberek közötti bizalom, vagyis racionálisan nem cselekedhetnek úgy, hogy azt feltételezik, a másik fél megbízható és nem fog agresszíven fellépni. Ennek megfelelően, bár a kölcsönös béke irányában való együttműködés egy igen vonzó lehetőség lehetne, az ebben a szituációban ésszerűtlen.

Ez jól látszik abból, ha azt vizsgáljuk meg, hogy mi történne a természeti állapotban, ha az egyik fél a békés megoldást választaná, ám a másik agresszíven lépne fel. Az agresszív fél számára ez a lehető legjobb lehetőség: harc nélkül, minimális erőfeszítéssel tehet szert haszonra. A megtámadott fél számára, értelemszerűen, ez a lehető legkevésbé kedvező végkimenet: egészen biztosan veszíteni fog. Ennek megfelelően a hobbesi természeti állapotban, ahol a harc és az agresszió lehetősége állandóan fennálló fenyegetés, a béke és a kooperáció irracionális stratégia.

Ha pedig ennek megfelelően A és B is támad, akkor ugyan mindketten veszélyeztetik önmagukat, de a potenciális veszteség mellett mindkét félnek esélye van a győzelemre is.²⁹ Ennek megfelelően, ha a hobbesi természeti állapotot a fogolydilemma kontextusában magyarázzuk, ahogyan Rawls tette *Az igazságosság elméletében*, arra jutunk, hogy a természeti állapotban dúló totális háború racionális emberek racionális döntése – vagyis az állandó, kölcsönös agresszió az egyetlen értelmes viselkedési mód az állam előtti állapotban.

Azt az olvasatot, hogy Rawls problémája Hobbes elképzelésével az agresszió racionálissá tétele és a természeti állapotban a kooperáció lehetőségének teljes kizárása, az is erősíti, amit Rawls a hobbesi szuverénével kapcsolatban állít: „Hobbes összekapcsolta a stabilitás és a politikai kötelezettség kérdését. A Hobbes-féle főhatalom olyan mechanizmusnak tekinthető, amely nélkül az együttműködési rendszer nem lenne stabil.”³⁰ Rawls tehát hangsúlyozza, hogy Hobbesnál stabil kooperációt, az agresszió tartós kiküszöbölését csakis egy teljhatalmú szuverén uralkodó beiktatásával lehet biztosítani. Rawls ezzel szemben saját koncepciójában kitart amellett, hogy az állam előtti eredeti helyzetben is lehetséges a kooperáció. Ennek alapját pedig a *Brief Inquiryben* már megelőlegezett társias érzések adják:

²⁹ Hampton, Uo. 62.

³⁰ Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 576.

„Magától értetődő, hogy a barátság és a kölcsönös bizalom köteléke, valamint a közös és általában érvényesülő igazságérzet közös ismerete miként jár ugyanezzel az eredménnyel. E természetes attitűd és az igazságos cselekvés vágya alapján senki sem kívánja méltánytalanul, mások rovására előmozdítani érdekeit. (...) S mivel mindenki tisztában van e hajlamok és érzések erejével és hatásával, senkinek sincs oka azt hinni, hogy jogos érdekei védelmében meg kell sértenie a szabályokat.”³¹

A két koncepció közötti különbség az emberi természet eltérő felfogásaiból eredeztethető. Rawls feltételezi, hogy az emberek között a barátság és a kölcsönös bizalom egyfajta természetes attitűdként van jelen. Emellett amellett is kitart, hogy az emberek rendelkeznek egyfajta természetes igazságérzettel is, amely arra indítja őket, hogy tartózkodjanak attól, hogy önös érdekből mások jogait csorbítsák.³² Hobbesnál ilyen belső késztetés a természeti állapotban nincsen, a szuverén külső autoritása nélkül csak a kölcsönös agresszió a racionális eljárás. Vagyis Rawls a végeredményt (a kölcsönös békés és stabil együttműködést), amelyet Hobbes a szuverén beiktatásával igyekszik garantálni, más alapokra helyezkedve is elérhetőnek tartja; ilyenek lennének a barátság, a kölcsönös bizalom és az igazságérzet, amelyeket természetes emberi attitűdnek gondol (ahogyan Hobbes természetesnek tartotta az olyan közösségellenes attitűdöket, mint például a dicsvágy).³³

Rawls szerint ráadásul mindenki tisztában van azzal, hogy a többi ember is rendelkezik ezekkel a közösségi attitűdökkel, így nem a kölcsönös támadás lesz az egyetlen racionális stratégia. Rawls azt ugyan elismeri, hogy bizonyos kihágások, esetleges agresszió előfordulhatnak, azonban annyira bízik az emberek alapvetően közösségi természetében, hogy amellett érvel, előbbutóbb a közösségellenes egyének is visszatérnek az eredeti elrendezéshez. Ennek motivációja Rawls szerint a bűntudat érzése, amely véleménye szerint szinte szükségszerűen kísér minden közösségellenes cselekedetet, mivel a barátság és a kölcsönös bizalom érzületei még a kihágások esetében is megmaradnak a háttérben.³⁴

Következésképpen úgy tűnik, hogy bár Rawls társadalomelméleti koncepciójának számos elemét megváltoztatta a *Brief Inquiry* óta, a Hobbesszal kapcsolatos problémák lényegében változatlanul megmaradtak. A két írásban nagyon hasonló ellenvetései vannak, amelyek a hobbesi antropológia alapvetően közösségellenes jellegére és az abból fakadó következményekre

³¹ Rawls, Uo. 576-577.

³² Rawls, Uo. 577.

³³ Rawls, Uo. 577.

³⁴ Rawls, Uo. 577.

vezethetőek vissza. Az *igazságosság elméletében* Rawls nem nevezi meg egyértelműen a Hobbesszal kapcsolatos problémáit, de megalapozottnak tűnik, hogy azért zárta ki Hobbest szellemi elődei közül, mert a hobbesi elképzeléssel szemben az agresszió nem lehet esszenciális része Rawls rendszerének, főleg nem jelenhet meg domináns és racionális viselkedési formaként az állam megalkotása előtti szituációban. Rawls egyértelműen elköteleződik amellett a modern szerződéselméletekben legalábbis Locke óta erősen jelenlévő álláspont mellett, hogy a kooperációra lehetőség van a természeti állapotban is.

KULTURÁLIS MEGVETÉS ÉS AGRESSZIÓ - ELISMERÉS-ELMÉLETI VÁZLAT A NYUGATI MUSZLIM FIATALOK RADIKALIZÁLÓDÁSÁNAK OKAIRÓL¹

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY

Axel Honneth *Harc az elismerésért* című műve egyszerre ihlető forrása filozófiai és empirikus kutatásoknak: a filozófiatörténetek kezébe kulcsot ad Hegel, Marx és a kritikai teoretikusok releváns újraértelmezéséhez, az empirikus társadalomtudósoknak az identitásképződés mechanizmusainak vagy a társadalmi mozgalmak természetrajzának tanulmányozásához. Egy a műről szóló alapos elemzés szerint² a *Harc az elismerésért* szerzője az elismerés szféráinak differenciálódásáról szóló elmélet kidolgozásakor egyszerre tartotta szem előtt az identitásképződés adekvát koncepcióját kereső pszichológus, a társadalmi konfliktusok motivációját kutató társadalomtudós és a modern társadalmak patológiáit feltárni igyekvő társadalomfilozófus normatív szempontjait.

E hármasságnak köszönhető, hogy Honneth művének legfontosabb tanulságai három egyenértékű tételben fejeződnek ki. A könyv morálszociológiai tézise szerint a személyes integritás és az identitás fejlődése a kölcsönös elismerésként megragadott társadalmi interakció által meghatározott. Ebből a perspektívából nézve az elismerés három típusa – elismerés a szeretetviszonyokban; kölcsönös tiszteletadás a jogi-polgári viszonyokban; egyéni és kollektív értékek elismerése egy értékközösségben – azokat az interakciós formákat jelenítik meg, amelyek a modern társadalmakban szocializálódó személyiség identitásfejlődésének elengedhetetlen feltételei. A mű egy másik szempontból nézve a társadalmi konfliktusok elméletét helyezi új alapokra. A második fontos tétel szerint ugyanis a társadalmi konfliktusok természetének megértéséhez nem elegendő a különböző tökeformákért folytatott küzdelmekre hivatkozni, hanem (legalábbis bizonyos esetekben) azonosítani kell a harcok morális gyökereit is. Az elismerés elmélete ebből a szempontból az elismerés három, a modernitásban differenciálódó szférájának (szeretet/jog/szolidaritás) analízisével a megvetésnek és a lealacsonyításnak azokat a jellegzetes típusait azonosítja, amelyek a társadalmi konfliktusok alapvető motivációs bázisát alkotják. A mű tágabb, társadalomfilozófiai perspektívából a

¹ A tanulmány az MTA Posztdoktori Kutatói Program támogatásával készült.

² Wolfgang Ranke: *Integrität und Anerkennung bei Axel Honneth*. University of Wisconsin Press, 2005. 97(2), 168.

modern társadalomfejlődés patológikus vonásainak feltárására törekszik, amennyiben az adekvát társadalomkritika normatív kiindulópontját körvonalazza. A harmadik tézis szerint ugyanis a kortárs társadalmi viszonyokról alkotott pozitív vagy negatív diagnózis annak függvénye, hogy az adott társadalom az elismerési viszonyok megteremtésével mennyiben járult hozzá tagjai integritásának megőrzéséhez, identitásának kifejlődéséhez, valamint a szolidáris és inkluzív társadalmi viszonyok megteremtéséhez.³

Elemzésem szempontjából a két utóbbi tézis lesz fontos: úgy tűnik, hogy Honneth elmélete azzal az ambícióval is bír, hogy útmutatóul szolgáljon a jellegzetes konfliktus-gócok azonosításához, és a jellegzetes törésvonalak bemutatásához, amelyek mentén a modern társadalmak integrációja zátonyra futhat, és a társadalomfejlődés csorbát szenvedhet. Honneth elméletét a kilencvenes évek elején alkotta meg, a maihoz képest egészen más társadalmi környezetben, de problémafelvetései a migrációs krízis, az Európát megrázó terrortámadások idején aktuálisabbak mint valaha. Úgy gondolom tehát, hogy a több mint két évtizede megszületett elmélet teherbíró képességét erőteljesen meghatározza, mennyiben lehetséges egy gyümölcsöző társadalomkritika viszonyítási pontjává tenni az új társadalmi jelenségek elemzésénél. Tanulmányomban egy ilyen vizsgálatra teszek óvatos kísérletet. Először megpróbálok körülírni egy néhány évvel ezelőtt azonosított társadalmi jelenséget: a Németországban élő muszlim fiatalok vallási radikalizálódását.⁴ Ezután egy releváns elemzés szerint megpróbálok feltérképezni a radikalizálódás intézményi hátterét, majd megvizsgálom, hogy a jelenség mennyiben tárgyalható adekvát módon az elismerés-elmélet honneth-i verziójának keretein belül. Rövid tanulmányom persze nem átfogó társadalomtudományos elemzés, inkább egy kísérletnek tekinthető egy kortárs jelenség és egy társadalomfilozófiai koncepció tanulságainak egymásra vonatkoztatására.

³ Im. 169.

⁴ Írásom első változatának és konferencia-előadásom megírása óta több esemény történt, amelynek fényében sok szempontból újraértékelhetőek az iszlám radikalizálódásnak, a különböző kultúrák együttélésének és a modern társadalmi konfliktusoknak a problémái: lásd. migráns válság, 2015 novemberi párizsi terrortámadások, tömeges nemi erőszak Kölnben és más német városokban. Egy elemzés erejéig azonban érdemes talán visszatérni a közvetlenül a migráns krízis előtt, 2014 őszén regisztrált problémákhoz és a radikalizálódás jelenségét egyelőre függetlenül vizsgálni a frissen érkezett, nagyszámú migránsok okozta problémáktól.

Több nyugat-európai állam már a migrációs krízis előtt, sőt a Charlie Hebdo merényletet megelőzően, 2014 őszén szembesült azzal, hogy az Iszlám Állam által meghirdetett „szent háború” korábban nem látott mértékben mozgósítja a területükön élő radikális iszlamista csoportokat, és akár háborús részvételre is rábírja fiatal állampolgáraik tömegeit. A legszembetűnőbb Németország esete volt, ahol az új hálózatokat megfigyelő Alkotmányvédelmi Hivatal nyilvánosságra hozta, hogy az Észak-Irakba vagy Szíriába utazó radikális iszlamisták becsült száma négyszer annyi, mint ami korábban megjelent a sajtóban. A statisztikák szerint 450 helyett nagyjából 1800 német polgárt vontak be a „dzsihádba”, körülbelül 10 Németországból érkező személyről lehetett tudni, hogy gyilkosságot követett el a „becsület védelme érdekében”, és legalább huszonöt ember bonyolódott harci cselekményekbe 2014 őszéig. A 2014-ben nyilvánosságra hozott adatok alapján a radikális „szalafisták” száma néhány év alatt 2800-ról 6300-ra nőtt, és azóta is rohamosan növekszik. A társadalomra különösen veszélyes, hogy kezdettől fogva elkövettek a határokon belül is olyan cselekményeket, amelyek a jogállam ellenálló képességét tették próbára: 2014 szeptemberében például önmagukat Sáría-rendőrségnek kinevező, saját meglátásuk szerint a muszlimok erkölcsére vigyázó fiatalok tartották félelemben Wuppertal lakosságát.⁵ Ezek az esetek egyszerre hívták fel a figyelmet a hatóságok működési problémáira és a társadalom integrációs mechanizmusainak zavaraira. Cikkem további részében ezeknek az integrációs zavaroknak az okai iránt érdeklődöm, aztán a muszlim fiatalok radikalizálódásáról szóló beszámolók tanulságait igyekszem egy általánosabb társadalomelméleti, elismerés-elméleti kontextusban értelmezni.

Az események leírására visszatérve: az alkotmányvédelmi Hivatal egykori nyilatkozataiból egyértelműen kiderült, hogy a német hatóságok csak futottak az események után, amikor az általuk „szalafistaként” számon tartott fiatalok radikalizálódását akarták felmérni, vagy megfékezni.⁶ A számadatokról nem beszéltek kételyektől mentesen, hiszen sok személy csak akkor került látókörükbe radikális iszlamistaként, amikor Szíriában vagy Észak-Irakban felbukkant. A kiutazók megállítása pedig személyi feltételek híján tűnt lehe-

⁵ „Scharia wird auf deutschem Boden nicht geduldet“, In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2014. 09. 05. <http://www.faz.net/aktuell/scharia-polizei-in-wuppertal-das-darf-sich-ein-rechtsstaat-nicht-bieten-lassen-13138063.html>

⁶ „In Wirklichkeit sind 1800 Salafisten ausgereist“, In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2014. 10. 25. <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/radikale-islamisten-zahl-der-ausgereisten-salafisten-in-wirklichkeit-bei-1800-13229426.html>

tetlennék. Mivel a Nemzetiszocialista Illegalitás (NSU) felbukkanása után az alkotmányvédelem úgy ítélte meg, hogy a jövőben inkább a szélsőjobboldali extrémizmus, mint az iszlám radikalizálódás veszélyével kell szembenézni, jelentős erőket csoportosított át a szélsőjobboldali terrorizmus terjedésének megakadályozására. Az alkotmányvédelem mindenesetre már a vizsgált időszakban a szélsőséges hálózatok feltérképezésére törekedett. A felderítés részletei azt mutatták, hogy az érdeklődők internet nélkül is könnyen megtalálják a kapcsolatot az Iszlám Állam hálózatával, amely egy lehallgatott telefonbeszélgetés szerint több ezer Németországban élő család „gondját viseli”.⁷

A radikalizálódás okait keresve az alkotmányvédelem beszámolóiban rendkívül sematikus válaszok körvonalazódtak. Az persze kiderült, hogy „szalafista” radikálisok túlnyomó többségben muszlim vallású bevándorlók (törökök, albánok, csecsenek) 18-30 éves gyermekei. Az újságokban közölt élettörténetek érettségizett, gyakran főiskolát is végzett fiatalokról szóltak, a hatóság leírása szerint azonban olyan személyekről volt szó, akiknek derékba tört a karrierjük. Egy másik jelentős csoportot azok alkottak, akik az identitáskeresés érzékeny időszakában találkoztak a radikális hitszónokokkal. Az alkotmányvédelem által megrajzolt profil önmagában azonban nem segít annak megértésében, hogy az eddig is globálisan terjeszkedő radikális iszlám miért éppen az utóbbi években ért el ekkora sikereket a migráns háttérű fiatalok körében. Az is homályban maradt, hogy önmagában a kudarcélmény hogyan vezeti ahhoz a komfortos életet élő fiatalok százait, ezreit, hogy akár háborúban is kockáztassák életüket a számukra idegen „Iszlám Államért”, amelynek utasításait egyesek szülőgyilkosság árán is követnék.⁸

AZ IDEOLÓGIA ÉS AZ INTÉZMÉNYI HÁTTÉR

Egy fiatal német-török esszéista, Eren Güvercin írásai szerint kérdéseinkre akkor kaphatunk választ, ha az európai iszlám szervezetekről szóló átfogó szervezeti és ideológiai kritika kontextusában tárgyaljuk őket. Megállapítása szerint a német mecsetek komoly kulturális és szociális teljesítményt mutatnak fel, könyvtárak, klubok, és karitatív intézmények létesítésével. Ez korábban arra a reményre adott okot, hogy a mecsetek élő muszlim civil társa-

⁷ „Scharia wird auf deutschem Boden nicht geduldet“, In. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2014. 09. 05. <http://www.faz.net/aktuell/scharia-polizei-in-wuppertal-das-darf-sich-ein-rechtsstaat-nicht-bieten-lassen-13138063.html>

⁸ Marie Delhaes és Frederik Obermaier: „Ich glaub, das steht irgendwo im Koran” In. Süddeutsche Zeitung Magazin, 2014. 40. <http://sz-magazin.sueddeutsche.de/texte/anzeigen/42259/Ich-glaub-das-steht-irgendwo-im-Koran>

dalmi mozgalmak központjaivá válnak. A muszlim szervezetek centralizált működése azonban jelentősebb gátat szabott a civil társadalom kialakulásának, mint korábban gondolni lehetett. Kezdetekben az az álláspont volt uralkodó, hogy a társadalmon belüli érdekérvényesítés erősebb lehet, ha a helyi mecsetek és közösségek olyan ernyőszervezetekbe tagozódnak, amelyek a lehető legtöbb muszlim polgár érdekeit képviselni tudják. Mára azonban ezek nagy, követhetetlen logikájú szervezetekké alakultak, és élükre egy olyan egy muszlim elit került, amely saját véleményét és érdekeit német „muszlim álláspontként” artikulálja a politikai diskurzusban, kizorítva a vélemények pluralitását. Pedig ma már egyre gyakrabban bukkan fel az a vélemény, hogy az ernyőszervezetek bürokratikusak, átláthatatlanok és a Németországban született generáció számára azonosulásra nem méltó szellemiséget képviselnek.⁹

A többségi társadalomban gyakran fogalmazódnak meg negatív vélemények a nyilvánosságban domináns módon megjelenő szervezetekkel szemben, például, hogy nem alkotnak meggyőző kritikát a radikális mozgalmakkal, a „becsület védelme érdekében” elkövetett gyilkosságokkal vagy az antiszemizmussal szemben. Güvercin ezeket a kritikákat jogosnak tartja, és azt a következtetést vonja le belőlük, hogy a centrálisan szerveződő érdekképviselőnek ideológiai problémákkal is szembe kell néznie. Szerinte a probléma arra vezethető vissza, hogy a német szervezett iszlám szellemi háttérét az iszlám modernizmus adja, amelynek gyökerei az arab világ gyarmatosításának időszakára vezethetők vissza. Az iszlám modernizmus atyjai¹⁰ – függetlenül attól, hogy emancipatorikus vagy destruktív eszmék kidolgozói voltak – a nyugati államok és politikai mozgalmak sikereit tekintették mintának. Úgy gondolták, hogy az iszlám emancipáció és térhódítás sikere azon múlik, hogy képes-e adaptálni a nyugati politikai mozgalmak technikai feltételeit: képes-e például párt, ideológia vagy – a legszélsőségesebb esetben – modern fegyvereket használó terrorista mozgalom formáját öltetni. Ekkor alakultak ki azok az irányzatok is, amelyek szerint az iszlám világ csak akkor nyeri el függetlenségét, ha a nyugati államszervezési technikákat a muszlim tanításokkal kombinálva egy iszlám állam megteremtését tűzi ki céljául.

Güvercin szerint ezeknek az eszméknek a nem radikális (mondjuk a Muzulmán Testvériséget vagy az Iszlám Államot idéző) formában történő térhódítása is jelentős problémákhoz vezetett Németországban. A heteronóm

⁹ Eren Güvercin: *Ein anderer Islam ist möglich*, In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2014. 09. 22. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/islamismuskritik-ein-anderer-islam-ist-moeglich-13167492.html>

¹⁰ Güvercin a Jamal-ad-din Al-Afghani 19. századi pán-izlám ideológusnak, és a „Muszlim testvériség” két tagjának: Hasszán al-Banna-nak, és Sayyid Qutb-nek, 20. századi egyiptomi születésű vallási vezetőknek az örökségét tekinti meghatározónak.

muszlim lakosságot ugyanis egy államközpontú, szűk látókörű politikai szolidaritás jegyében egyesítette, így ma már gyakran azokat is a szolidaritás felrúgásával vádolhatják, akik határozottan szembefordulnak a Hamasszal vagy más radikális irányzatokkal. A hivatalos iszlám centrális szerveződése és a tizenkilencedik századi ideológiai ballasztjai együttesen tették lehetetlenné, hogy autentikus iszlám közösségek jöjjenek létre, amelyek azonosulásra méltóak lehetnének az identitásukat már nem a származáshoz kötő, inkább a vallásban kereső fiatalok számára. E narratívát követve úgy tűnik, hogy a német társadalom integrációs problémáihoz nem egyszerűen a többségi társadalom és a kisebbségek világnézeti különbségei járultak hozzá, ahogyan az a „multikulti ellenes” retorikában újra és újra megjelenik.¹¹ Inkább az jelent problémát, hogy nem jöttek létre decentralizált és önkritikus közösségek, amelyek meggátolhatták volna sodródó fiatalok tömegeinek radikalizálódását. Általánosabb társadalomelméleti szinten az lehet Güvercin diagnózisának tanulsága, hogy a társadalmi integráció megteremtése nem lehetséges sem az asszimilációs logika szerint, sem pusztán neutrális jogállami elvek mentén: a sikeres társadalmi integráció feltétele lehet az is, hogy a társadalom tagjai, a különböző társadalmi csoportok korszerű módon megélhessék identitásukat.

HARC AZ ELISMERÉSÉRT

Mielőtt visszatérünk annak a kérdésünk tanulmányozásához – hogyan lehetséges, hogy egy radikális irányzat az ismertetett módon felszívja és radikalizálja a befolyásolható német-muszlim fiatalok tömegeit –, érdemes általánosságban, a társadalomelmélet szintjén is megvizsgálni, mi lehet az oka egy kortárs társadalomban a szolidaritásközösség felbomlásának? Mi az oka annak, hogy a kortárs társadalom egyes konfliktusai destruktívvá válnak? Axel Honneth elismerésemélete felvázol egy lehetőséget ezekre a kérdésekre. Honneth a *Harc az elismerésért* című művében nem a megszokott módon közelít a szolidaritás mibenlétének meghatározásához, amikor azt az egyes személyek vagy társadalmi csoportok közötti nagybecsülés lehetőségének megteremtéseként definiálja, és történeti kontextusban vizsgálja.

Honneth elemzése szerint a tradicionális, rendi társadalmakban a nagybecsülés, a tekintély, méltóság egyaránt a társadalmi státuszhoz kötött becsület (die Ehre) fogalmában fejeződik ki. A polgári társadalmak kifejlődésének során azonban a státuszcsoporthoz köthető becsület fogalma kettéválik,

¹¹ Kanzlerin Merkel erklärt Multikulti für gescheitert, In: Die Welt, 2010. 10. 16. <http://www.welt.de/politik/deutschland/article10337575/Kanzlerin-Merkel-erklaert-Multikulti-fuer-gescheitert.html>

és egyfelől fokozatosan a mindenki által jogosan követelt emberi méltósággá, másfelől az egyén vagy a foglalkozási csoport vélt társadalmi hasznosságához kötődő presztízsé, valamint az egyéni vagy csoportteljesítmény társadalmi megítéléséhez kapcsolódó nagyrabecsüléssé válik. Míg a tradicionális-rendi társadalmakban az egyénnek vagy státuszcsoportjának tulajdonított etikai érték egy kevésbé változó vallásos vagy metafizikai hagyományban gyökeredzik, a polgári társadalmakban elveszik a személy vagy a csoport értékének objektivitás-jellege. A nagyrabecsülés egyénileg kiharcolhatóvá vagy elveszítethetővé válik, az egyes társadalmi csoportokhoz köthető értékelés pedig a korábbi elismerésért, nagyrabecsülésért vívott küzdelmekben kialakult értékrendszer fényében történik.

Emberi méltóság és nagyrabecsülés kettéválása összességében a modern jogállamokban megvalósuló elismerés kettős strukturájához vezet. Egyik oldalról az emberi méltóság univerzális fogalmára, a jogi személyek formális azonosságára hivatkozva a születés jogán mindenki joggal követelhet védelmet az államtól. A nagyrabecsülés, a társadalmi értékelés ezzel szemben nem általános vonásokon, hanem a sajátos differenciák elismerésén alapul, így az elismerésnek ezt a típusát nem általános szabályok elfogadása és intézményesítése garantálja, hanem a társadalom olyan médiumainak megteremtése, amelyben az egyénekhez vagy csoportokhoz kapcsolódó differenciák jól artikulálhatóvá és elismerésre méltóvá válhatnak. Az különböző életformákat képviselő csoportok esetében egyfelől gondolhatunk autentikus civil társadalmi csoportok megjelenésének, problémáik szabad kifejezésének lehetőségére, másfelől a társadalmi fogadókészségre, a jól artikulált differenciák értékelésére. Ezért gondolja úgy Honneth, hogy a kortárs társadalmakban a szolidaritás megteremtése kevésbé az általánosan garantált emberi jogokon, mint egy szimbolikusan megteremtett, örökre „nyitott és porózus orientációs keret megteremtésén” nyugszik, amelyben a társadalom tagjai, csoportjai etikai értékeiket és céljaikat megformálhatják, létrehozva a társadalom kulturális önértelmezésének változó kereteit.¹² Honneth szerint az abból fakadó megvetettség-érzés, hogy értékeink artikulálásakor nem találkozunk olyan, rugalmas társadalmi értékrendszerrel, melynek nézőpontjából saját partikuláris jellegzetességeinket értékesnek láthatjuk, szolidaritás-hiányhoz vezet.

Honneth a társadalmi konfliktusról szóló felfogását egyrészt a megsértett emberi méltóság másrészt a megsértett identitás tapasztalatához kapcsolja. Konfliktuselméletének kidolgozásakor erőteljesen szembefordul azokkal a szociológiai irányzatokkal, amelyek a szűkebb vagy tágabb értelemben vett egyéni érdekekért való harcot tekintik minden konfliktus archetípusának. Honneth

¹² Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994. 197.

egyaránt bírálja azokat az elméleteket, amelyek szerint a társadalmi életben tapasztalható konfliktusok alapjaként kizárólag a hatalomra vagy haszonmaximalizálásra törekvő érdekek összeütközését kell meghatározunk, és azokat az elméleteket, amelyek szerint a társadalmi harcok háttérében a különböző tőkeformákért folyó küzdelmet kell felfedeznünk. Honneth szerint az olyan eltérő társadalmi megmozdulások okainál, mint a lázadás, a tiltakozás vagy az ellenállás, kevésbé a materiális javak objektíven feltárható egyenlőtlensége, mint inkább az igazságtalanság konkrétan megélt tapasztalata áll. Következésképpen a társadalmi konfliktusok motivációjaként (egy hegelianus-normatív társadalomelmélet keretein belül) az érdekek fogalmára redukálhatatlan morális motívumokat azonosíthatunk: a konkrét individuumoknak azt a jogfosztottságból vagy társadalmi megalázásból, megvetésből eredő tapasztalatát, hogy valamilyen értelemben megsértették a morális integritását.¹³ A társadalmi harc kirobbanásához azonban arra is szükség van, hogy az egyénileg megélt elismerés-igény egy szubkultúra szintjén találjon megértésre, azaz az egyénileg megélt megvetés-tapasztalatok egy egész csoport „tipikus kulcsélményévé” váljanak, és a csoport kollektívan is megfogalmazza elismerésre vonatkozó igényét.¹⁴

Problémát jelent azonban hogy *A harc az elismerésért* című művet író Honneth szeme előtt emancipatorikus küzdelmek (nőmozgalmak, polgárjogi mozgalmak) állhattak, és háttérbe szorult annak vizsgálata, hogy milyen okok magyarázzák a konfliktusok patológikus formáinak megjelenését. Az eddigiekből azonban talán leszűrhető, hogy destruktív konfliktusokhoz vezethet, ha a háttérbe szoruló társadalmi csoport megfelelő csatornák – például jól működő mozgalom, civil társadalom – híján nem tudja megfelelően közvetíteni értékeit; ha a társadalmi gyakorlat során megélt valós megvetési tapasztalatok az elismerés megszerzésére vonatkozó tévképzetekkel kapcsolódnak össze; vagy ha egy társadalmi csoport lemond arról, hogy a számára fontos értékeket az eltérő értékeket valló polgártársak felé artikulálja, és inkább drasztikus eszközökhöz folyamodik sérelmei megtorlására.

A „SZALAFIZMUS” MINT SZUBKULTÚRA

Térjünk vissza eredeti kérdésünk (miért volt képes a „szalafista” irányzat ilyen tömegekben radikalizálni német-muszlim fiatalok tömegeit) vizsgálatának empirikusabb szintjére. Egy a *Spiegel*ben megjelenő interpretáció szerint tévúton járunk, ha a nyugat-európai „szalafizmust” egy vallási irányzatként fogjuk föl a sok közül; valójában egy új, a nagyvárosokban meghonosodott ifjú-

¹³ Im. 259.

¹⁴ Im. 260-262.

sági szubkultúrával van dolgunk.¹⁵ Az új irányzat vonzereje nem egy sokak számára ígéretes vallási tanításban áll, hanem – ahogyan a hippi, a punk vagy a skinhead szubkultúrájánál láthatjuk – abban, hogy új kulturális nyelvel és szokásrendszerrel lázad a szülői generáció „megvetésre méltó” normáival szemben.

A Németországról szóló beszámolók szerint az új irányzathoz csatlakozók döntően nagyvárosokban felnőtt fiatalok, akik destruktív választ adnak szü-leik ellentmondásos alkalmazkodási stratégiáira. Egyrészt azt tapasztalták, hogy a szülők mindenáron egy olyan munkaerőpiacon akarnak boldogulni, amelyben nem egyenlőek a feltételek a német származásúakkal szemben. Másrészt azt látták, hogy a szülők elvesztették a szülőfölddel való kapcsolatukat, és egy kiüresedettnek tűnő iszlám szokásrendszerhez ragaszkodnak, amelyben a megmaradt hagyományok – a disznóhúsevés tilalmától az arab nyelvű imáig – elvesztették értelmezési keretüket. E szülők élete sajátos terekben zajlott: török teaházakban, sport- és nőklubokban, jellegzetesen a külvárosokban. Egy olyan közegben tehát, amelyet átmenetiség és kontextus-nélküliség jellemez, amely se a német környezetre, se a származási országokra nem emlékeztet. Az eddig megjelent interjúk azt mutatják, hogy ebben a környezetben mára felnőtt egy generáció, melynek jelentős része megalkuvónak, szolgálisan engedelmesnek, és vallási értelemben képmutatónak, egy „Euro-Fake Islam” képviselőjének¹⁶ tartja szüleit.

Az új irányzat a „szülők árulására” és a Németországban szerzett sérelmekre egy olyan ellen-kultúrával válaszol, amely a nyugati kommunikációs formákat nagyon egyszerű és szigorú előírás-rendszerrel ötvözi. Az új mozgalomhoz tartozó fiatalok a földi életet büntetésként fogják fel és úgy tartják, hogy az 1400 éves iszlám az élet minden részére kiterjedő tanításaival utat mutat a paradicsomba jutáshoz. Ebben a szubkultúrában az otthon vagy a mecsetben megismert szokások nem egy hagyományos kultúra, hanem egy sajátos nyelv, egy merev (a táplálkozástól az öltözködésen át a szexuális életig mindenre kiterjedő) szabályrendszer és egy jól azonosítható ellenségkép kontextusában nyerik el új értelmüket. A szubkultúrához tartozók sajátos „islamodeutsch” nyelvet beszélnek, németül olvassák a prófétai hagyományokat, egymást egyetlen családba tartozó „akhi”-knak és „ukhti”-knak (bátyáknak és nővéreknek) nevezik, vágyaikat, cselekedeteiket „halal” és „haram” (megengedett és tiltott) merev kettősége szerint értelmezik. Rendszeresen látogat-

¹⁵ Özlem Gezer, Lothar Gorris, Romain Leick, Tobias Rapp, Elke Schmitter: *Bruder, Kämpfer, Dschihadist*, In: Spiegel 2014. 11. 17. 67.

¹⁶ Albert Schäffer: *Radikal zumindest in Worten und Posen*, In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2014. 10. 17.

<http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/abgeschobener-salafist-radikal-zumindest-in-worten-und-posen-13215152.html>

nak mecseteket, „erkölcsi felvilágosító” akciókat rendeznek játéktérnek és szórakozóhelyek környékén, és akár utcai konfliktusokat is kezdeményeznek a helyi kurdokkal szemben.¹⁷ Életük legmeghatározóbb színtere azonban az internet: profi infrastruktúrával rendelkező portálokról (mint például az *Iszlám generáció* vagy az *Iszlám az igaz út*) tájékozódnak az előírásokról, az iszlám gazdasági rendszerről, az Ummah rádió online adását hallgatják, tematikus facebook oldalakon, fórumokon világosítják fel társaikat a helyes cselekedetokról.

Az azóta eltelt időszak eseményeinek nézőpontjából ezt a jelenséget úgy is értelmezhetjük, hogy mára nyugat-európai fiatalok ezrei teremthettek egy „új hazát” maguknak a virtuális térben, amelyben a valós társadalmaknál világosabbak a belépési feltételek, amelyben a tagok egyenlőnek és különösebb teljesítmény nélkül is fontosnak gondolhatják magukat; amelyben úgy érzékelik, hogy életük értelmet nyer a paradicsomba jutás feltételeinek perspektívájából. Ebből a szempontból úgy tűnik tehát, hogy a társadalmi környezet értelmezési kereteitől, a megvetendőnek tartott szülői generációtól eltávolodó, a virtuális valóságban gyökerező ifjúsági kultúra teremtette meg a lehetőséget arra, hogy fiatalok tömegei kerüljenek az Iszlám Állam professzionális háborús propagandájának¹⁸ hatása alá. Elismeréseméleti keretben nézve úgy tűnik, hogy fiatalok tömegei tapasztalták meg, hogy a szülői generáció a materiális javakra törekedve, vagy formális-jogi egyenlőség elérése érdekében identitásuknak fontos elemeit adták fel. Nagy tömegekben alakult ki az a tévképzet, hogy a megsértett integritás nem a társadalomban való, elismerésért folyó küzdelmekben, hanem egy világos és merev szabályokkal rendelkező virtuális valóságban nyerhető vissza.

A röviden bemutatott beszámolók azonban arra is rámutatnak, hogy az európai nagyvárosokban tapasztalható új konfliktusok okainak vizsgálatánál nem elegendő a vallásos szocializációból fakadó állítólagos mentalitásbeli vagy kulturális különbségekre hivatkozni. Különösen hamis és leegyszerűsítő lenne a problémákat a „nyugat iszlamizálódására” visszavezetni, ahogyan azt a növekvő táborral rendelkező új iszlám-ellenes mozgalmak teszik. Az európai társadalmaknak viszont egyre inkább szembe kell nézniük integrációs stratégiáikból, vagy éppen azok hiányából fakadó problémáikkal, a felemás módon integrált társadalmi csoportok és utódaik megrázó generációs kon-

¹⁷ Frank Pergande: *Kurden und Salafisten liefern sich Straßenschlacht*, In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2014. 10. 08. <http://www.faz.net/aktuell/politik/hamburg-kurden-und-salafisten-liefern-sich-strassenschlacht-13195830.html>

¹⁸ „Die beherrschen das perfekt”, In: Spiegel 2014. 11. 17. https://magazin.spiegel.de/digital/?utm_source=spon&utm_campaign=inhaltsverzeichnis#SP/2014/47/130335550

fliktusaival. Talán – legalábbis részben – sikerült az elismerésmélet nézőpontjából rámutatni, hogy e konfliktusok a megsértett identitásra adott patológikus reakciók elburjánzásaként értelmezhetők.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Albert Schäffer: Radikal zumindest in Worten und Posen, In. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2014. 10. 17.
<http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/abgeschobener-salafist-radikal-zumindest-in-worten-und-posed-13215152.html>
- Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994.
„Die beherrschen das perfekt”, In. *Spiegel* 2014. 11. 17.
https://magazin.spiegel.de/digital/?utm_source=spon&utm_campaign=inhaltsverzeichnis#SP/2014/47/130335550
- Eren Güvercin: Ein anderer Islam ist möglich, In. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2014. 09. 22.
<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/islamismuskritik-ein-anderer-islam-ist-moeglich-13167492.html>
- Frank Pergande: Kurden und Salafisten liefern sich Straßenschlacht, In. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2014. 10. 08.
<http://www.faz.net/aktuell/politik/hamburg-kurden-und-salafisten-liefern-sich-strassenschlacht-13195830.html>
- „In Wirklichkeit sind 1800 Salafisten ausgeist“, In. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2014. 10. 25.
<http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/radikale-islamisten-zahl-der-ausgereisten-salafisten-in-wirklichkeit-bei-1800-13229426.html>
- Kanzlerin Merkel erklärt Multikulti für gescheitert, In. *Die Welt*, 2010. 10. 16.
<http://www.welt.de/politik/deutschland/article10337575/Kanzlerin-Merkel-erklaert-Multikulti-fuer-gescheitert.html>
- Marie Delhaes és Frederik Obermaier: „Ich glaub, das steht irgendwo im Koran” In. *Süddeutsche Zeitung Magazin*, 2014/40. <http://sz-magazin.sueddeutsche.de/texte/anzeigen/42259/Ich-glaub-das-steht-irgendwo-im-Koran>
- Özlem Gezer, Lothar Gorris, Romain Leick, Tobias Rapp, Elke Schmitter: *Bruder, Kämpfer, Dschihadist*, In. *Spiegel* 2014. 11. 17. 67.

„Scharia wird auf deutschem Boden nicht geduldet“, In. Frankfurter
Allgemeine Zeitung, 2014. 09. 05.
<http://www.faz.net/aktuell/scharia-polizei-in-wuppertal-das-darf-sich-ein-rechtsstaat-nicht-bieten-lassen-13138063.html>
Wolfgang Ranko: *Integrität und Anerkennung bei Axel Honneth*. University
of Wisconsin Press, 2005. 97(2)

AKTUALITÁS ÉS KORSZERŰTLENSÉG: A TERRORIZMUS AKTUALITÁSA*

LURCZA ZSUZSANNA

AKTUALITÁS ÉS KORSZERŰTLENSÉG

„A jövőnek vagy a múltnak, egy olyan kornak, amelyben szabad gondolkodni, amelyben az emberek nem egyformák, és nem kell magányosan élni – egy olyan kornak, amelyben van igazság, s ami történt, nem lehet meg nem történné tenni: üdvözlét az egyformaság korából, a magányosság korából, Nagy Testvér korából, a duplagondol korából!”
(Orwell)¹

„A televízió egy átkozott vidámpark. Egy cirkusz, egy karnevál, utazó akrobaták, mesélők, táncosok, énekesek, zsonglőrök, show sztárok, előadók és focisták. Ez az unaloműző ipar! De Önök ott ülnek nap mint nap, minden éjszaka, életkortól, bőrszíntől, vallástól függetlenül. Rajtunk kívül senkijük sincs. Kezdik elhinni a szemfényvesztéseinket, kezdik elhinni, hogy az a valóság, amit a tévében látnak, és a saját életük valótlan. Azt csinálja, amit a tévé mutat. Úgy öltözik, úgy eszik, úgy neveli a gyerekeit, ahogy a tévében látja. Úgy is gondolkodik, mint a tévében. Ez tömegőrület! Önök mániákusak! Az istenért, Önök a valóság, és mi vagyunk az illúzió!”
(Network)²

„A fantomatika olyan művészet, amelyben a visszacsatolás is működik.”
(Lem)³

„Aki virtuális realitásról beszél, az – akarva, akaratlanul – egyben azt is előfeltételezi, hogy csak *egyetlen tényleges és igaz valóság* van.”
(Münker)⁴

* A tanulmány az MTA Posztdoktori Kutatói Program támogatásával készült.

¹ George Orwell: 1984. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989. 18.

² Idézet a *Network* című 1976-os amerikai filmdrámából Sidney Lumet alkotásában.

³ Stanislaw Lem: *Summa technologiae*, 1964.-es művét idézi Jens Schröter: A holofedelzet: holográfia, virtuális valóság és társadalom c. művében. Ford. Török Ervin. *Apertúra*, 2015. tavasz-nyár: <http://uj.apertura.hu/2015/tavasz-nyar/schroter-a-holofedelzet-holografia-virtualis-valosag-es-tarsadalom/>

„Csak a virtuális valóság megtapasztalása során, mintegy retro-aktív módon válik számunkra nyilvánvalóvá, hogy sosem létezett a »reális realitás«”

(Flor/Gutmair).⁵

Az elmúlt évtizedek nyomán mélyreható változások alakultak ki a társadalom, a (geo)politika, a technológia, az informatika, a média és nem utolsósorban a humántudományok területén. A társadalom vonatkozásában lényeges fordulatot hozott a posztindusztriális társadalmat „meghaladó” információs társadalom, hálózati társadalom,⁶ fogyasztói- és médiatársadalom, a virtuális társadalom és a programozott társadalom kialakulása, amely a kortárs politizálásra is rányomta a bélyegét egyfajta média-logikapolitikát, virtuális politizálást, „virtuális demokráciát”,⁷ „telekráciát”⁸ összességében pedig egy virtuális valóságot körvonalazva. A technológiai fejlődések, az automatizálódás, valamint az információ-átadás felgyorsulása és szüntelen korszerűsödése nyomán, a számítógép- és információs-forradalom, az infor(m) Nacionalizmus és az ún. „tudás”-forradalom nyomán a média és a tömegtájékoztatás követhetetlenül új formákat ölt magára. E változások – a média és a politikai kultúra beszélyének tekintélyével együtt – lényeges hatást gyakorolnak a tudományok és a humántudományok kutatásaira és diskurzusaira egyaránt. Mindezek a jelenségek együttesen egyfajta *aktualitástapasztalatot* produkálnak.

A kortárs jelenségek tapasztalatai alapján, úgy tűnik, mintha az aktualitáskonstruálás és a fontom-rendszerek kora radikalizálódna és egyúttal virtualizálódna. Meginog a hagyományos rendszerfogalom és fogalmi rendszer, csakúgy, mint az átlátható intézményi struktúrák megléte, de képviselteti magát a virtuális tele-„vízió”, a virtuális és átláthatatlan inter-net, a hálózati kapitalizmus, „a média médiuma”,⁹ a virtuális valóság, a virtuális bürokrácia, az automatizált bankok világa, a digitális gazdaság, a virtuális politika és a virtuális demokrácia, egyfajta arctalan, hauntológikus kor, amelyet nem lehet

⁴ Uo. idézve Münker 1997. és Tholen 1994.

⁵ Uo. idézve Flor/Gutmair. 1998.

⁶ A hálózattársadalom fogalma nyert fontosságot Manuel Castells médiászociológus munkásságában. Vö. Manuel Castells: *A hálózati társadalom kialakulása. Az információ kora: Gazdaság, társadalom és kultúra. I. kötet.* Ford. Rohonyi András. Budapest, Gondolat-Infonia, 2005.

⁷ Vö. Léo Scheer: *La démocratie virtuelle.* Flammarion, Paris, 1994.

⁸ Vö. *Esprit*: Editorial: face à la télécratie. 1994. 5. 3-4.

⁹ Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé.* Jelenkor Kiadó, Pécs, 1995. 60.

megnevesíteni. Mindinkább átláthatatlanabb hatalmi hálózatok és fantom-rendszerek szerveződnek. Átláthatatlanok a hatalomhoz, az államhoz és államszövetségekhez, hierarchizált kultúrákhoz és érdeksoportokhoz kötődő manipulatív, információs, kommunikációs, archivációs, technológiai kérdések, összességében a telekommunikációs rendszerek és a tömegmédia politikai, gazdasági és manipulatív vagy akár militáris hatásai. A technikának és a kommunikációs progressziónak a hatalomhoz való viszonya – a hatalomnak való alárendelődése – nyomán a hálózatok egyre inkább átláthatatlanná és manipulatívva válnak. Láthatatlanná válik és virtualizálódik a kontroll, a kortárs Nagy Testvér, átláthatatlanná válnak ugyanakkor az információ-átadás, a tudás-átadás, a „kommunikáció”, a tömegtájékoztatás, a tömegmanipuláció és az információ feletti hatalom kérdései, összességében mindannak a meghatározásához való hierarchikus jog, hogy „Mi voltaképpen az információ?”, „Ki és hogyan fér hozzá az információkhoz?” Lyotard – Marx nyomán – utal arra, hogy az információ árucikké, informatikai áruvá válik,¹⁰ ezzel együtt pedig hatalmi tényezővé is, hiszen azé lesz a hatalom, aki rendelkezik az információ monopóliumával, egyfajta információs kapitalizmust és infor(m) Nacionalizmust körvonalazva. Mindez a tömegmanipulációnak, az információs botrányoknak, a gazdasági-politikai szponázsnak, az interneten zajló kommunikációs megfigyeléseknek, a személyi és a privát szféra, valamint a negatív szabadság fokozatos ellehetetlenedésének kedvez. Gondoljunk itt például az orwelli Nagy Testvérhez hasonló, de jól technicizált informatikai, telekommunikációs és műholdas megfigyelésekre vagy a számtalan szponázshallgatás botrányra.

Az információ-átadás, a kommunikáció és a média egyre inkább *konstrukció, valóság-kitermelés, „duplagondol”, „valóságszabályozás”,* gyakorlatilag egy másik *újbeszél* kortárs változata, *hauntológikus és virtuális aktualitászabályozás, aktualitás-konstruálás.* Az aktualitás konstruálása a fennálló hatalmi struktúrákhoz kötődik, és lényegi talaja a tömegmédia: „események megkreálása”, „válogatása”, a „direkt kommunikáció”, a „live communication”, az „immediate presence” és a „real time”, amely voltaképpen sohasem átlátható, és még kevésbé objektív,¹¹ elsődleges eszközei pedig az újságok, a napilapok, a tévéműsorok, a „hírválogatás” és a virtuális felületek homályos anyagai. Egyre inkább összefonódik a hatalom, az információ, a manipuláció és a média viszonya, beláthatatlan a politikai, kulturális, gazdasági, sőt militá-

¹⁰ Lyotard: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Manchester University Press, 1984. 15.

¹¹ Derrida: „*Pardon me for taking you at your word*”. In. Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001.* Stanford University Press, Stanford 2002. 77-85. 81.

ris manipuláció, de még a tudomány politikája, a tudományosság aktualitásai és azoknak a geopolitikához, a hatalomhoz, a béke nevében indított háborús programációhoz vagy propagandához kötődő viszonya is. Maga a tudomány intézményi megszervezése, problémakijelölése, oktatási terve, finanszírozási terve gyakran a hatalom legitimációjának talajává válik, akárcsak a nagy egyetemek publikációs folyóiratai, az egyetemi és akadémiai berkek körei.¹² Beszédese Fritz Machlup által bevezetett „tudásipar” és „tudáspiac” kifejezés, amely ugyancsak jelzi a tudomány egyfajta elkommercializálódását.

Derrida hangsúlyozza, hogy az „aktualitásról” való informálás filterei néhány nemzeti, regionális, helyi, és legfőképp a nyugati társadalom kulturális, politikai, jogi és gazdasági értékeinek továbbítói és hierarchizálói. Mialatt a hatalmi struktúrák egyre inkább a nyitottság, a tolerancia és a pluralizmus (ál)arcában igyekeznek magukat eladni, az alatt ott húzódik egy hierarchikus, erőteljesen etnocentrista, nacionalista, gazdasági és nemi alapon szerveződő elnyomás és agresszió, az állami kultúrák agressziója, egyfajta kereszténydemokratikus-*phallogocentrista*¹³ agresszió. A nyugat-centrikusság kitermel egyfajta *kapitális entocentrikus aktualitást*,¹⁴ amely egyfajta *pszeudo-aktualitásként*¹⁵ lenne számon tartható, ha létezhetne egyáltalán ténylegesen „az aktualitás”.

Mindezek a jelenségek megfelelő talajt vagy éppen talajtalanságot biztosítanak ahhoz, hogy az aktualitás konstruáltsága – a technikai fejlődésekkel karöltve – virágkorát élje. Hogy ebben a közegben mi lehet a filozófiának a „feladata” (ha lehetne annak egyáltalán feladata), azt nem kívánom kérdéssé tenni, viszont egy bizonyos filozófia – mint a társadalmi események értelmezése és kritikai megközelítése – minden bizonnyal az „aktuális” társadalmi helyzet, az úgynevezett „aktualitás”, egy hierarchikusan, kapitálisan és etnocentrikusan megkonstruált aktualitás kritikája, egyfajta kortárs „valóság-szabályozás” kritikája. A techno-mediatikus-kapitális társadalom lecsökkenti a filozófia státusát, voltaképpen ez a „saját filozófiája”,¹⁶ amely a tudományok és az intézmények elkommercializálódásával is kapcsolatban áll, és sok esetben a hatalom legitimálását szolgálja. E jelenségek azt is előidézik, hogy

¹² Uo. 81.

¹³ Vö. Derrida: *Politics and Friendship*. In. Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 147–199. 179.

¹⁴ Uo. 87. – „[...] »actuality« is spontaneously ethnocentric”.

¹⁵ Uo. 90.

¹⁶ Vö. J. Derrida: *Negotiations*. In. Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 11–41. 14.

nagyon takarékosan, egyfajta fantom-rendszer keretei között gondolkodjunk. Ezért a filozófia, pontosabban egy bizonyos filozófia, ha van, akkor az – Nietzsche korszerűtlen elméleteire is visszatekintve – mindig *korszerűtlen*. Illuzórikus, ugyanakkor szintén konstruált, túlságosan is metafizikai, naiv, fordított logika lenne, ha az aktualitás konstruáltságának „leleplezését”, vagy éppen egy „valódi” aktualitás feltételezését, illetve felmutatását tekintenénk feladatnak, hiszen nem létezik az *aktualitás*, de mindig vannak különböző legitimált, propagált „aktualitások”. Így a feladat az, hogy jogot adjunk az *aktualitás* helyett a *korszerűtlenségnek*.

II. A TERRORIZMUS RETORIKÁJÁNAK AKTUALITÁSA

„A rigorózus dualizmusok politikailag mindig hatásosak voltak. [...] A történelem azonban azt mutatja, hogy a rákövetkező korokban minden eddig használt átfogó dualizmus túlhaladottá vált, a tapasztalatok megcáfolták őket.”

(R. Koselleck)¹⁷

„Szükség van magának a múltbeli szóhasználatnak a megkérdőjelezésére.”

(R. Koselleck)¹⁸

A terrorizmus kérdésköre ugyancsak az aktualitás-konstruálás tematikájába tagolódik, amennyiben azt azokhoz a szélsőséges politikai retorikákhoz társítjuk, amelyek a terrorizmus diskurzusát saját politikai céljaik elérésére használják. E ponton azonnal a terrorizmus definíciójának problematikájához érünk, ti. ahhoz a hatalmi kérdéshez, hogy kinek áll jogában meghatározni azt, hogy „Ki számít terroristának?”, hogy „Mi a terrorizmus?”, és „Mire jogosít fel a terrorizmus elleni harc?” Egy másik *különálló* kérdéskör az idegenek, a bevándorlók, az emigráltak és a menekültek kérdésköre – mint a potenciális ellenség víziói –, amely szélsőséges esetekben ugyancsak egybeesik a terrorizmus kérdéskörével. Nem kérdés, hogy a megfogalmazott és életbeléptetett definíciók mennyire kiváltságos szerepet töltenek be. A definíciók – amelyeket egy aktualitásképet-konstruáló techno-mediális politikai gépezet határoz meg – már mindig is nyelvileg manipulálhatóként honosodnak meg, különféle politikai-jogi eljárásrendszerek társulnak hozzájuk, ugyanakkor egy sajátos etikai-morális attitűdöt is propagálnak. A definí-

¹⁷ Reinhart Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. József Műhely Kiadó, Budapest, 1997. 10.

¹⁸ Uo. 11.

ciók azonban gyakran a hatalmi nyelvezet önlegitimáló, szélsőséges diskurzusainak anyagaivá válnak, ezért jelentkezik a fogalmi és beállítódásbeli dekonstrukció fontossága.

A definíció meghatározásának problematikusságára és szélsőséges eseteire klasszikus példa R. Kosellecknek az *aszimmetrikus ellenfogalmak*ról szóló elmélete, miszerint szembeállítódnak olyan fogalmi ellenpárok, „megosztó fogalmak”,¹⁹ mint a hellén/barbár, a keresztény/pogány, az ember/embertelen, a felsőbbrendű/alsóbbrendű,²⁰ de folytathatnánk a sort a hódító/gyarmati, a nyugati/keleti, az őshonos/emigrált, egyszóval a „mi” és az „ők” oppozícióival, amelyek már mindig is duális elhatárolást és kizárást jeleznek.²¹ Lényeges viszont az, hogy „az ellenfogalmaknak erre az alapstruktúrájára támaszkodik mind a politikai, mind pedig a mindennapi nyelvhasználat”.²² Politikailag manipulált, hierarchikusan megalkotott szóhasználatok válnak jogosulttá, hiszen sok esetben „az öndefinícióból magából az idegen olyan meghatározása következik, amely nyelvi kifosztást jelent”.²³ Koselleck a totalizáló tendenciájú, aszimmetrikus ellenfogalmakra irányítja vizsgálódását, a „totalizáló fogalmak”²⁴ pedig politikailag manipulálhatóak, „univerzális igényű kettős fogalmak”,²⁵ attól függenek, hogy hogyan határozódik meg az ember. Bizonyos hatalmak „megvonják azokat a határokat, amelyek között egy ember még tagja az egyetemes emberi társadalomnak, és amelyeken túl már nem”.²⁶ Mindez a hierarchikusan szerveződő etnocentrizmus történetét és a (logo-etno-centrikusan kiképződő) „fogalomvá válás” (*Begriffenwerden*)²⁷ kérdéskörét eleveníti fel, ugyanakkor relevanciával bír a fogalmi ellenpárokra alapozott jogi megkülönböztetések terén is.

Az ellenfogalmak és egyúttal az ellenségképek konstruálása a nemzetállamok és a szupranacionális csoportosulások tekintetében szintén releváns. Nemzetállami alapon a leginkább megfigyelhető ellenségképek a nemzeti, területi, etnikai vallási és politikai-gazdasági tényezőkön alapuló, a többség-

¹⁹ Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. In. *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2003. 280.

²⁰ Vö. uo. 244.

²¹ Uo. 242.

²² Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. 8.

²³ Vö. Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. In. *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz Kiadó, Budapest 2003. 243.

²⁴ Vö. uo. 243.

²⁵ Uo. *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. 8.

²⁶ Vö. *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. In. *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2003. 280.

²⁷ Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. 10.

től vagy egymástól különböző csoportosulások. A szupranacionális csoportosulások tekintetében a leginkább hangoztatott ellenségek egyre inkább absztraktabb formában jelentkeznek, mint például a nemzetközi terrorizmus, az iszlám fundamentalista csoportok és a szervezett bűnözés képében. Mindkét esetben jelentős szerepet játszanak a viszonylagos „homogenitástól” különböző kisebbségi csoportok, az emigráltak, a menekültek és az idegenek ellenségeké,²⁸ mint a „potenciális ellenség” víziója.

E tényezők összefüggésében kérdés marad az, hogy hogyan határozódik meg és definiálódik az ember? Hogyan definiálódik az ember – idegen vagy netán vendég (*Gastarbeiter*), emigrált, bevándorló, gazdasági bevándorló vagy menekült, netán illegális határátlépő – a hétköznapi nyelvhasználaton túl a jogi és a nemzetközi jogi megfogalmazásokban egyaránt? Hogyan nevezzük meg önmagunkat és másokat? Megosztó fogalmakban: keresztényként vagy „barbárként”, keresztényként vagy muszlimként, őshonosként vagy idegenként, nyugatiként vagy keletiként, az Európai Unió tagjaként, illetve schengeni-ként vagy „kivülállóként”? Hogyan nevezzük meg másokat és milyen etikai, politikai és jogi kereteket biztosít a megnevezés a megnevezettnek? A különböző irányzatok, politikai célok, kategorizálások és felosztások következtében megsokszorozódnak és differenciálódnak az emberre vonatkozó definíciók, csakúgy mint az idegenekre, az emigránsokra, a bevándorlókra, a gazdasági bevándorlókra, a menekültekre és illegális határátlépőkre vonatkozó definíciók és kontextus-keretek. A terrorizmus és a „terrorizmus elleni [olykor teátrális, fantomszerű] harc” pedig bevett nyugati kifejezést, a háború privatizálásáért és a politikai érdekekhez kötődő, profit-orientáltan megtervezett humanitárius intervenciók életbeléptetéséért argumentáló szlogen né válik, „anélkül, hogy felmutatná a radikális eszmék különféle változatai és az irreguláris fegyveres politikai harc között húzódó olykor igen széles határmezsgyét”.²⁹ Egyrészt ott áll emögött egy az ún. Nyugat által szorgalmazott, átfogó médiapropaganda, mely alapján az iszlám világ a terrorizmussal, a primitivistással és az agresszióval asszociálódik. „Ez a propaganda az USA médiáiban és kimmersz szórakoztatóiparában – különösen a filmiparban – a ’80-as évek második felétől egyre erősebben jelentkezett”.³⁰

Holott „az ember ambivalens lény”³¹ marad – és definiálása már mindig egy subjektív szemléleten belül fogalmazódik meg – bizonyos definíciók fennhatósága legitimálódik, aktualitás-teret nyer, média-visszhangra talál,

²⁸ Lásd erről bővebben: Montserrat Guibernau: *The Identity of Nations*. 30.

²⁹ In. Póczik Szilveszter: *Az iszlám forradalom. Négy műhelytanulmány a radikális iszlámról*. IDRResearch Kft./Publikon Kiadó, Pécs, 2011. 13.

³⁰ Uo. 39.

³¹ Koselleck: *I.m.* 297.

befogadás és kizárás játékvá válva. Néhány definíció előtérbe kerül, egyezményekben foglalódik bele, praxisok társulnak hozzá, a média propagálja, míg más definíciók háttérbe szorulnak vagy nyilvánosságot sem kapnak. A fogalmak és a rájuk épült eljárásmódok politikai és jogi értelmet nyernek, „mi” létük attól függ, hogy hogyan definiálódnak, illetve ki vagy kik rendelkeznek a definiálás kiváltságával? A „bevett”, rögzült definíciók azonban már előrevetítik és megadják a valamiképpen meghatározott, kategorizált *emberhez* társuló értékek és lehetőségek morális, politikai és jogi kereteit. Kérdés marad viszont az, hogy mindezek potencialításában milyen definíciók honosodnak meg az elkövetkező diskurzusokban, ugyanakkor „mi” lesz az ezekhez kötődő „normarendszer”? Mennyiben válik sürgetővé a különböző politikai-jogi koncepciók rekonstrukciója és dekonstrukciója?³² Szükségessé válik a fogalmak kritikai megközelítésén, dekonstrukcióján túl, a „terrorizmus” és a „nemzetközi terrorizmus” szélsőéges retorikájának háborúlegitimáló, megfélemlítő és gyűlöletszító státusának dekonstrukciója, kihangsúlyozva, hogy nem cél semmiféle agresszió legitimálása és propagálása, a cél éppen ezen diskurzusok és retorikák olyan kiaknázásának kritikája, amely a hatalom szélsőséges politikai céljainak, ellenségképző és félelemkeltő diskurzusainak kedvez.

SEPTEMBER 11 ÉS A CHARLIE HEBDO

„What would »September 11« have been without television?”³³

„What would happen if some magazine openly made fun of the Holocaust?”³⁴

„Devout Muslims find it impossible to tolerate our blasphemous images and our disrespectful humor, which constitute a part of our freedom.”³⁵

³² Derrida: The Aforementioned So-Called Human Genome. – „[...] deconstruction and a reconstruction of the legal concept of the »human«.” In. Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford 2002. 199–215. 203.

³³ Derrida, Borradori: Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. – A Dialogue with Jacques Derrida. In. Giovanna Borradori (ed.): *Philosophy in a time of terror*. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida. The University of Chicago Press, Chicago, 2003. 108.

³⁴ <http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/slavoj-zizek-greatest-threat-to-europe-is-it-s-inertia-a-1023506.html>. Letöltve: 2015.09.14.

³⁵ Uo.

Aktualitáskonstruálás tekintetében példa lehet 9/11, amely az *esemény*-ként honosodott meg, de mi voltaképpen az esemény? Mi tesz egy eseményt eseménnyé? 9/11 „*az esemény*”, sőt, a „*főesemény*” mint valami *lényegi*, valami *alap*, valami *kredit*, de mit is *akkreditál* a főesemény? – fogalmazza meg a kérdést Derrida az *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides – A Dialogue with Jacques Derrida* című, Giovanna Borradori által vezetett interjúbeszélgetésben.³⁶ Lehet-e precedense egyáltalán 9/11-nek vagy teljes mértékben egy-szeri és szinguláris eseményről van szó? (Itt nyilvánvalóan nem arra utalok, hogy mindössze statisztikai vonatkozása lenne a katasztrófa mértékének és meghatározásának, vagyis: hogy részvétlen vagy éppen aberrált módon összehasonlítható a halottak száma, ami alapján kiszámítható a „főbb”, sőt a „legfőbb” esemény, viszont olykor igencsak szélsőséges félrenézések vannak bizonyos – a média által kreált – *főesemények* valamint a *nem médiafényben úszó „közhírség”* események között). Felmerül a kérdés, hogy Ruanda, Palesztina, Irak, Afganisztán tragikus eseményei, miért kevésbé események? Miért kevésbé esemény a kémiai-biológiai fegyverek használata? – sok esetben a kínzás, a tömeges mészárlás alig kap helyet a világsajtóban. Mi teszi főeseménnyé 9/11-et?

Ugyanez a kérdés felmerülhet a Charlie Hebdo vonatkozásában egyaránt (mialatt több száz iskolás gyereket mészárolnak le Pakisztánban, számos halott Irakban).³⁷ Egyes esetekben *kitüntetett* médiafigyelem érvényesül, más esetekben viszont nem generálódik semmiféle sajtóvisszhang. „Mi lenne 9/11 a televízió nélkül”? „What would »September 11« have been without television”?³⁸ – kérdezi Derrida. Annak a meghatározása, hogy mi az aktualitás, az egy techno-kapitális-mediatikus hatalom kiváltsága, ez pedig egyfajta fogalmi mutációhoz is vezet: az esemény kisajátításához, az aktualitás konstrukciójának kisajátításához, hierarchikus aktualitás-konstrukcióhoz. A főeseményre való válaszreakcióként pedig ott a terrorizmus elleni harc, és annak háború-generáló, ellenségképző karaktere. 9/11 után az Egyesült Államok meghirdeti a „terrorizmus elleni háborút”, de „Ki” az ellenség? „Ki” ellen zajlik a harc? Ahol a „Ki?” mint ellenfél, mint valami „változó”, mint egy vagy több ismeretlenes egyenlet, adott esetben éppen arra is jó lehet, hogy a hatalom politikai céljait legitimálja vagy éppen ideológiai ellenségeit ellehetetlenítse, netán felszámolja.

³⁶ Derrida, Borradori: *I.m.* 88.

³⁷ Piety or Rage? On the Charlie Hebdo Massacres Seyla Benhabib: <http://www.hannaharendtcenter.org/wp-content/uploads/2015/01/Piety-or-Rage.pdf>

³⁸ Derrida, Borradori: *I.m.* 108.

A *La Repubblica* szerint a párizsi Charlie Hebdo terrorcselekmény Franciaország szeptember 11-je, amely ugyancsak feljogosít a terrorizmus elleni harc újabb hullámainak életbeléptetésére. Akció-dús médiacímek látnak napvilágot: Közös nyilatkozatot adott ki a pápa az imákkal/ Vakláрма volt a gyanús kartoncsomag Madridban/ Egyes lapok és portálok nem közölnek „iszlámot sértő” karikatúrákat/ Párizsba megy az amerikai igazságügyi miniszter/ Nincs terrorveszély Magyarországon/ Gyászol a nemzetközi sajtó/ Románia a kommunikáció megfigyelését szabályozó újabb törvények elfogadására készül/ Megemlékezés Budapesten az áldozatokról/ „Charlie vagyok” – vészhelyzetre figyelmeztet az arab sajtó/ A Francia Nagykövetség megköszönte Magyarország szolidaritását/ Brüsszelben egy perc néma csenddel tisztelegtek az áldozatok emléke előtt/ Mindannyian Charlie-k vagyunk/ Felajánlotta segítségét Obama/ Hollande nemzeti gyásznapot hirdetett csütörtökre/ Fokozott ellenőrzésekre kell számítaniuk a Franciaországba utazóknak/Te is Charlie vagy? Mutasd meg mobilon!



Mindezalatt megelégedünk arról, hogy az „esemény” kapcsán egyre inkább globalizálódó konfrontáció generálódik „az ún. iszlám” és „az ún. nyugat” között. Radikalizálódik az iszlámellenesség, a szegregáció, az iszlámofóbia és a fóbia az iszlámofóbiától, a fóbia a fóbiától.



Másrészt a szólásszabadság és a gyűlöletbeszéd egymáshoz szegülésének a kérdése is kiéleződik: vannak-e, és ha igen hol, a szólásszabadságnak jogi-morális határai, és hol a gyűlöletbeszéd „kezdet”? Mennyire mosódik el, és válik kitapinthatatlanná a vég és kezdet e naiv logikája? Mennyire szűkíthető, illetve tágítható a szólásszabadság köre? Mit jelent egy multikulturális összefüggésben az egyként felfogott szólásszabadság egyetemesség-tételének igénye, számot nem vetve a kulturális, vallási és más különbségek értékrendszerének többpólusúságával és különbségével? Hogyan értelmezzük a toleráns, nyitott multikulturális, párbeszédre képes Európa retorikai konstrukcióját, amelyet a nyugat sajátjának tekint? Az ilyen indíttatásoknak mennyiben van köze – az ugyancsak a nyugat által sajátjának tekintett – egy a különbségek tiszteletére és kooperációjára alapozó etikai-kooperatív hozzáálláshoz? Mindezek az indíttatások valamiképpen mégiscsak marginalizáló, a társadalomból kiközösítő szándékkal fogalmazódnak meg, adott esetben a franciaországi muzulmánok marginalizálása, összességében a muzulmán közösség nyugati kiközösítése céljából. Megint az „identitás” meghatározásának és megkonstruálásának a kérdése kerül előtérbe, (t.i., hogy ki „a francia”, ki a muzulmán, ki a második és harmadik generációs bevándorló, ki a francia maghaberi – gondoljunk csak Derrida e témakörben is beszédes művére *A másik egy nyelvűségére*). Hogy „Ki a francia?” az itt a kérdés, e kérdés viszont egy technopolitikai gépezete hierarchikus definíciója lesz, annak ellenére, hogy a „Mi a francia”? vagy „Mi az x?” jellegű kérdés filozófiailag leépülni látszik. Itt ismét

felmerül a kossielecki kérdés, a kirekesztés kérdése, az aszimmetrikus ellenfogalmak kérdése, továbbá az el nem ismert „identitás” problematikussága.

Felmerül az is, hogy vajon a szólásszabadság egy kiváltsággá válik-e, bizonyos hierarchizált csoportok, illetve az állam és a társadalom erősebb, nagyobb hatalommal bíró kiváltságosai részére, avagy nem kerül-e a többség kezébe? A formalitásokon túl, mennyiben részesül a kisebbség a szólás szabadságából vagy mennyit nyom a latban a felszólalása? Mi egyáltalán a szólásszabadság egy fragmentált, többpólusú, heterogén, disszeminálódó vagy hierarchikusan szerveződő közösségben? Kinek a mire való szabadsága lesz a szólásszabadság? Nem válik-e a szólásszabadság a kiváltságosok szabadságává? Mi lesz azokkal, akik kimaradnak és kiszorulnak, kirekesztődnek a nyilvánosságból, és így egyúttal a szólásszabadság köréből, mert nem képesek vagy, mert nincs kellő képviselőjük a felszólaláshoz? Mennyiben veszíti érvényét a klasszikus szólásszabadság képe a posztmodern vagy „poszt”-posztmodern társadalomban, ahol a szólás szabadsága az aktualitást konstruáló techno-politikai kapitális-teátrális média kezébe kerül? Mit jelent ebben az összefüggésben az egyezkedés és az interkulturális párbeszéd mint a nyugati kultúra sajátja? Önellentmondó helyzetbe kerül, már-már megbukni látszik az európai álmom, az amúgy is problematikus „multikulturális” (már maga a megnevezés is),³⁹ toleráns, heterogén és hibrid társadalom víziója, amely a *különbözőségek egységének* (szintén problematikus megnevezés) hangoztatása ellenére, voltaképpen közel sem képes a kulturális, vallási, nemzeti, gazdasági és érték-szemléleti különbségekből adódó konfliktusokat és konfrontációkat menedzselni.

* * *

Visszatérve a terrorizmus kérdéskörére, kihangsúlyozandó: nem létezik a terrorizmus általában, nincs egységes, jogilag is konszenzusnak örvendő nemzetközi definíció, annak ellenére, hogy számos törekvés született egy egységes definíció megalkotására, úgy az ENSZ mint az EU részéről, és annak ellenére továbbá, hogy a NATO a terrorizmus vonatkozásában elfogadott egy általuk egységesen alkalmazott fogalmat.⁴⁰ A terrorizmus kifejezésnek számos vonatkozása áll fenn, kezdve az állami terrorizmus, mint például a francia

³⁹ Lásd erről bővebben: Lurcza Zsuzsanna: *Kulturális identitás és de(kon)strukció. Doktori dolgozatok. 9. Egyetemi Műhely Kiadó – Kolozsvár, 2014.*

⁴⁰ Említett (NATO) terrorizmus-definíció: „A terrorizmus erő vagy erőszak személyek vagy vagyontárgyak elleni törvénytelen alkalmazása, illetve azzal való fenyegetés abból a célból, hogy kormányokat vagy társadalmakat befolyásoljanak, vagy félemlítsenek meg valamilyen politikai, vallási vagy ideológiai cél elérése érdekében.” Vö. <http://www.nato.int/ims/docu/terrorism-annex.htm>.

forradalomtól, szeptember 11-en át, egészen a Charlie Hebdo-ig. Az állami terrorizmuson túl ott a nemzetközi terrorizmus, a globális terrorizmus, valamint nem világos a terrorizmus és a háború, a terrorizmus és a szabadságharc, a terrorizmus és a köztörvényes bűncselekmény, a terrorizmus és a politikai erőszak, a terrorizmus és a terrorizmus elleni harc közti olykor igencsak kényes határmezsgye. Olyan terrorizmus-fogalmak is kialakultak, mint a forradalmi és a nacionalista terrorizmus, etnikai, faji, vallási, nemzeti terrorizmus, kulturális terrorizmus, vegyi terrorizmus, ipari terrorizmus, biológiai terrorizmus, nukleáris terrorizmus, katasztrófaterroizmus. A technikai fejlődések szintén lényeges hatást gyakoroltak a terrorizmusra, létrehozva a világhálón működő számítógépes terrorizmust, a cyberterrorizmust, az információs terrorizmust, a médiaterroizmust és a virtuális terrorizmust. A terrorizmusról való elgondolások, politikai-jogi definíciók, államonként is különböző képet mutatnak, ugyanakkor lényeges, megosztó, a diskurzust nehezítő kérdés a jobb és a baloldali politikai paletta terrorizmus-képe. Az EUROPOL jelentése alapján (EU Terrorism Situation and Trend Report – TE-SAT)⁴¹ a terrorizmus a következő kategóriák alapján szerveződik: iszlamista terroristák, szeparatista terroristák, baloldali anarchista terroristák, jobboldali terroristák és single issue terroristák. Derrida arra is rákérdez, hogy vajon nem számíthat-e terrorizmusnak a „halni hagyás” a „letting die”,⁴² a tudni nem akarás a többszáz millió éhező, hív pozitív vagy ebola járvány súlytotta gyógyszer nélküli beteg esetére, mint valami megfontolt terrorista stratégiára? Milyen eseményeknek kell teljesülnie ahhoz, hogy valami terrornak nyilvánítódjon?

Ahogy nem világos az, hogy pontosan mikor mi tekinthető terrorizmusnak, úgy nem világos az sem, hogy mi a terrorizmus elleni harc? Hogyan artikulálódjon nyelvileg a már eleve nem világosan körülhatárolható „terrorizmus” ellen folyó harc? Amennyire differenciált a terrorizmus kérdésköre, éppen annyira differenciált a terrorizmus elleni harc kérdésköre is. Olyan kifejezések körvonalazódnak mint a terrorizmus-elhárítás, terrorizmus elleni fellépés, terrorizmus elleni küzdelem, terrorizmus elleni harc, terrorizmus elleni háború, terrorizmus-felszámolás, terrorizmus elleni hadművelet stb. Ahogy különböző koncepciók fogalmazódtak meg a terrorizmust illetően, úgy különböző koncepciók körvonalazódtak a terrorizmus elleni harc tekintetében egyaránt. Míg az EU inkább a megelőzésre és a hárításra fekteti a hangsúlyt, addig a NATO a katonai fellépésre alapoz, az ENSZ pedig megosz-

⁴¹Tálas Péter: A terrorizmusról 7 évvel 9/11 után. In: *Nemzet és Biztonság* 2008. október, 69-80. 77.

⁴² Derrida, Borradori: *I.m.* 108.

tottnak tekinthető a terrorizmus és a terrorizmus elleni harc tekintetében.⁴³ Nincs egységes jelentés és fogalomhasználat sem a hétköznapi, sem a politikai nyelvhasználatban, még kevésbé a média nyelvhasználatában. Egyik definíció kiemelkedik, a másik háttérbe szorul, az egyik globális médiavisszhangnak örvend, amíg a másiknak nincs nyilvánossága, viszont az (erősebb) hatalom legitimizál, kisajátít vagy előtérbe helyez egy „aktualitást” és egy „aktuális” terminológiát, definíciót és cselekvéstervet, amelyhez majd egy politika-jogi praxis is hozzátársul, ugyanakkor egy attitűd is. Eközben pedig a terrorizmus elleni harc „következményei épp annyira átláthatatlanok (...), mint maga a terrorizmus”.⁴⁴ A terrorizmusnak nincs stabil, egységes jelentése, éppen ezért kényes a fogalom egységes, univerzalizációs-igényt támaztó használata. A terrorizmus szakértők nagyrésze indítványozná egy egységes fogalomhasználat kivitelezésének megcélzását, azonban úgy tűnik, hogy egy egységes fogalomhasználat és praxis nem csak, hogy utópikus, hanem hierarchikus is, így nem csak az problematikus, hogy nincs egy egységes fogalomhasználat, hanem az is, ha egyetemesség-igényt támasztanak az egyes propagált terminusok.

A terrorizmus nyelvezetének, a terrorizmus retorikájának árnyékában lényeges szempont a félelemkeltés jelensége. A terrorista fenyegetés hangoztatásán túl pedig a privát szféra fokozatos felszámolása tetőződik, és úgy tűnik, hogy szinte bármit megadnánk a biztonság illúziójáért. Újra teret hódít a nagy lehallgatás, adattárolás és privát személyi szféra feladása és a szabadság-jogok korlátozása. Európában sokasodnak és mindinkább hatalomra tesznek szert a szélsőséges pártok, az anti-emigráns csoportok, anti-menekült, anti-muszlim csoportok, az iszlámellenes, iszlámofób és anti-iszlámofób csoportosulások. A társadalom így mindinkább poláris, bináris és skizoid-frusztrált struktúrát ölt magára, ahol egyre kevésbé van jelen a heterogén, hibrid, multikulturális Európa és Nyugat vakmerően idillikus víziója. A multikulturális együttélés háttérbe szorulni látszik és egy olyan pszichofantomatika konstruálódik, amelyből voltaképpen *szinte* mindenki vesztesként jön ki, mialatt a kortárs geopolitikai konstelláció égisze alatt a fegyveres agresszióval, a háború privatizálásával és finanszírozásával, a fennlevő természeti kincsek kizsákmányolásával, a globalizáció kitermelte új rabszolgasággal, tömegeket nyomorítanak és pusztítanak el.

⁴³ Tólas Péter: *I.m.* 69-80., 77.

⁴⁴ Charles Townshend: *A terrorizmus*. Ford. Nádori Attila, Budapest, Magyar Világ Kiadó, 2003. 7-8.

GONDOLATOK AZ ERŐSZAKMENTES KOMMUNIKÁCIÓRÓL

NOVÁK ÉVA

„Van erőszak a családon belül és az iskolákban, ahogy a fiatalok példája mutatja, akik az amerikai iskolákban lemészárolják osztálytársaikat, és ugyan csak létezik az egész világra kiterjedő erőszak, a határt és korlátot nem ismerő terrorizmus, mely egyenesen a polgári lakosság ellen folytat irtó hadjáratot. Úgy tűnik, hogy az emberiségnek világszerte saját erőszakos tetteivel kell szembesülni”

René Girard: Erőszak és kölcsönösség

Az agresszió, az erőszak jelenségével, motívumaival, következményeivel nagyon régóta foglalkozik a gondolkodó ember. Káin és Ábel története, a görög mitológia számos eseménye, a bosszúállás istene az egyiptomi mítoszokban, hogy csak néhányat említsek az ismert példázatok közül, mind azt bizonyítják, hogy az erőszak, a bosszú és az ezekből fakadó megtorlás, agresszió az emberiség történetének régóta ismert jelensége. Hosszasan el lehetne meditatálni azon, hogy az Ószövetség Istene maga is büntető. Így beszél magáról: „Az Úr türelmes, s bőségben van nála a kegyelem”, „szövettségét és szeretetét az ezredik nemzedékig megőrzi azok iránt, akik szeretik és megtartják parancsait”, „megbocsátja a bűnt és a gonoszságot”, de azért nem hagyja megtorlatlanul, ellenkezőleg „az apák vétkét a harmadik s negyedik nemzedékig számon kéri az utódokon”

A szöveg azért is talányos, mert Isten mindenható, hatalma öröktől fogva lévő, és mindenre kiterjedő. Miként lehetséges, hogy az ember, aki maga is Isten teremtménye eltér a parancsolatoktól, megpróbálja kivonni magát a hatalom ereje alól? A hatalom birtoklója számára az erőszak, a büntetés bármilyen formája eszköz, amit valamilyen cél elérése – jelen esetben az isteni parancsolatok betartása - érdekében be lehet vetni.

Az isteni hatalomtól eltérően a világi hatalom különböző formái az emberek egy csoportjának egyetértésével jöttek, jönnek létre, ahogyan Hannah Arendt definiálja a hatalom fogalmát. Ennek értelmében „A hatalommal nem rendelkezik egyvalaki, csak csoport birtokolhatja, és addig áll fenn, amíg a csoport összetart. Ha valakiről azt mondjuk, hogy hatalma van, az a való-

ságban azt jelenti, hogy meghatározott számú ember felhatalmazta őt, hogy nevükben cselekedjék.¹

A világi hatalom valóban az emberek közös cselekvése, egyetértése következtében jön létre, ahogyan ezt Hobbes fogalmazza a Leviathanban: „mintha mindenki mindenkinek ezt mondta volna: felhatalmazom ezt az embert vagy ezt a gyülekezetet, ráruházván azt a jogot, hogy kormányozzon engem, feltéve, hogy te is ráruháztad ezt a jogot és minden cselekedetére felhatalmazást adsz.”² Ez a XVII. században megfogalmazott társadalmi szerződés volt minden további szerződés alapja.

A politikai hatalom és az ebből következő erőszak, agresszió történetének és formáinak leírása vaskos köteteket töltene meg. A különböző nemzetek történelme erről gazdag forrásanyaggal szolgál. Az erőszak – mint tudjuk – nem csupán az egyes népek, nemzetek vagy alárendelt helyzetben lévők és a felső csoportok, osztályok közötti feszültség és ebből eredő ütközés, hanem az egyes emberek, kisebb közösségek között is gyakran megfigyelhető olyan viselkedés, amelynek célja valamilyen károkozás, normasértés. Sőt, mint tudjuk, ez nem ritkán olyan egyének között is létrejön, akik között szoros érzelmi kapcsolat van. Pl. családon belül. A szülő által megszüdött serdülőben agresszió ébred, amely a szociálpszichológia szerint energia növekedéssel jár, és ez növeli a motivációt. A gyerek ennek következtében nem rátámadni akar a szülőre, hanem „azért is megmutatom” motiváció éled fel benne. Ez a törekvés általában olyan esetekben áll elő, amikor valamely hozzánk közel álló személyre irányul az agresszió. Ez a példa rávilágít arra a tényre is, hogy **az agresszió nem csak negatív komponensekkel** rendelkezik.

A fentiek fényében nagyon is érthető, hogy az agresszió eredete szintén sokakat foglalkoztató kérdés. Az agresszió számtalan formájával találkozunk az állatvilágban is. Ezek részben a fajfenntartást (pl. a szarvasbikák küzdelme), részben a legfontosabb szükségletek kielégítését (pl. a ragadozó állat vadászata) szolgálják. Az emberi agresszió ennél tágabb körre terjed ki, és éppen ezért érdekes ennek vizsgálata.

Talán Freud elmélete a legismertebb³, amely szerint az agresszió a minden egyes emberben ott lévő két ösztön: a halál ösztön, – a Tanatosz elv – illetve az élet és szexuális ösztön – Erosz – összeütközéséből adódik. Az ebből fakadó feszültséggel a társadalom elvárásai miatt együtt kell élnünk. Ez az elfojtás révén lehetséges is, de nagyon komoly pszichés terhet jelent. Ebből a

¹ Számok könyve 14,18; Második Törvénykönyv 7,9; Hannah Arendt: *Macht und Gewalt* 45

² Hobbes: *Leviathan* ford. Vámosi Pál, bev. tan. Ludassy Mária, Budapest, Kossuth Kiadó 1999. 148-149.

³ Freud: *Ösztönök és ösztönsorsok*. Metapszichológiai tanulmányok, Fium 1997.

kivezető út az agresszió kiélése, azaz a harag kimutatása valamilyen formában (cselekedetekben vagy legalább verbálisan). Az agresszió kiélését a fel szabadulás érzete kíséri. Ez a katarzis elv lényege. Freud egy másik értelmezése szerint az agressziót a frusztráció váltja ki. Ezt a tézis később kísérletek alátámasztották.

Érdemes megemlíteni Durkheim álláspontját, ugyanis először ő mutat rá a bűnözés és a törvénytisztelő magatartás közötti összefüggésre, felismerve, hogy a devianciával szembeni fellépés erősíti a társadalmi szolidaritást, és a közösség normái⁴. Itt tehát **az egyébként negatívnak minősülő agresszió pozitív társadalmi funkciót tölt be.**

Az agressziót utánzás is előidézheti, különösen gyermekek esetében, akik előszeretettel utánozzák az általuk kedvelt felnőttek viselkedését.⁵ Ezt a tényt a mindennapi megfigyeléseink is alátámasztják. Erről szólnak rendszerint azok a vélemények, melyek szerint a társadalomban növekvő mértékű agressziót a tömegkommunikációban látott minták sugallják, erősítik.

Figyelmet érdemlő, hogy az elsőként említett szerző, Girard megvizsgálva az erőszakkal foglalkozó elméleteket 3 csoportot különít el.⁶

A politikai filozófia természetű magyarázatokat, amelyek szerint az ember alapvetően jó, de a társadalom, az elnyomás, az alávetettség erőszakossá teszi.

A biológiai okokra építő elméletek, amelyben elsősorban Freud koncepcióját, emeli ki, amely a „gyilkolási ösztönről” szól;

Saját véleménye szerint az erőszakot az utánzás, és az ebből eredő rivalizálás szüli. Ennek lényegét röviden úgy összegezhethetjük, hogy a társadalmi együttélés viszonyokat, kölcsönösséget hoz létre. Van jó kölcsönösség és rossz kölcsönösség. Az előzőben a látott kedvező mintát utánozzuk, ez nem hoz létre konfliktusokat. A rossz minták utánzása azonban igen. Ráadásul a jó kölcsönösség is átalakulhat rossz kölcsönösséggé és ez már erőszakot szülhet. Pl. Kisgyermek körében gyakran látjuk, hogy a megkívánt játékszert a játszótéren erőszakkal is elveszik. A séma azonban nemcsak a gyermekekre igaz, felnőttek körében hasonlóan működik még akkor is, ha az illető személyt nem erőszakra nevelték. Pl. az alulévő társadalmi csoportok szeretnének úgy élni, mint a felül lévők, s mivel ehhez nincs megfelelő eszközük, elérhetetlennek látszik a cél, ez agressziót, erőszakot szül. Girard szerint a fordítottja is lehetséges ti., hogy a rossz kölcsönösség jó kölcsönösséggé alakul át. Ehhez azonban önismeret, bizonyos mértékű önmegtartóztatás szükséges. (Az agresszív kisgyermekkel megértjük, hogy a játékot a másik is szeretné, ezért kérjük el

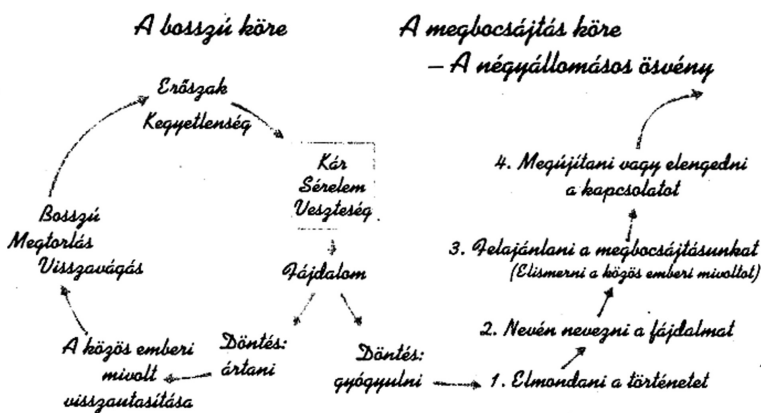
⁴ Durkheim: *A társadalmi munkamegosztásról* Kossuth Kiadó, Budapest. 1986.

⁵ Lásd erről Bandura az ismert Bobo–baba kísérletét

⁶ René Girard: *Erőszak és kölcsönösség* In. 2000 (folyóirat) 2003. január 5.

egy kis időre, de addig ajánljunk fel helyette egy másik játékot a miénkből.) A szocializációs folyamat eredményeként a felnőtt tudja, hogy lehetőségének határai hol húzódnak, és konfliktus nélkül képes kisebb vagy nagyobb mértékben korlátozni a saját vágyait. Ez figyelhető meg pl. a szülői önzetlenség mindenki által ismert eseteiben. De erről van szó akkor is, amikor belátjuk, hogy a mi képzettségünk, tehetségünk, adottságaink alacsonyabb életszínvonalat tesznek lehetővé, és ezek fényében tüzzük ki és igyekszünk megvalósítani céljainkat. Úgy tűnik tehát, hogy **nem végzetszerűen kódolt az emberbe az erőszakos cselekedet** semmilyen formája.

Az elkövetett erőszakos cselekedet gyakorta újabb agressziót szül. Valóban ez az egyetlen válaszlehetőség? Sokan gondolták és gondolják ezt másként. Nem csak a bosszúra, de a megbocsátásra is alkalmasak vagyunk. Erről ír Desmond Tutu a könyvében⁷. A bosszú köre mellett felvázolja a megbocsátás körét. Ennek lépéseiként el kell mondani a történeteket. Neven kell nevezni a fájdalmat, majd elismerni közös emberi mivoltunkat (tévedhetőségünket, agresszivitásunkat stb.) felajánlani a megbocsátásunkat. Végül elengedni vagy megújítani a kapcsolatunkat.



Előadásomban az erőszak egy sajátos formájáról illetve annak kiküszöbölhetőségéről szeretnék szólni. **Az erőszak egyik formája a kommunikációs erőszak.** A kommunikációnak számos módja ismert. Ha az eszközök felől közelítünk ismerjük a gesztusokkal, a tekintettel, a különféle jelekkel (pl. siketek jelnyelve, a virágnyelv, az öltözködéssel közölt tartalmak, a testbeszéd stb.) történő kommunikációt. A kommunikáció legismertebb és talán

⁷ Desmond Tutu: *A megbocsátás könyve*
456

leggyakoribb módja a verbális kommunikáció, amely önmagában is lehet erőszak (fenyegetés, durvaság, sértés). Kimondott szavainkat, gondolatainkat igen gyakran kíséri a mimika, a gesztusok nyelve, s ezek nyomatékosítják a mondandót, a kommunikációs erőszakot is képesek fokozni. Ha a konfliktusba keveredett gyerekek közül valamelyik szóban megfenyegeti a másikat, és emellett fenyegető mozdulatokat is tesz pl. közelebb jön, felemeli a kezét, rúgásra emeli a lábát stb. ez kétségtelenül az erőszak testi formájának a bekövetkeztét valószínűsíti. Mi ezúttal csak a verbális erőszakra figyelve igyekszünk felmutatni az erőszak mentes kommunikáció lehetőségeit.

Az erőszakmentes kommunikáció elve és gyakorlata Dr Marshall B. Rosenberg klinikai pszichológus szellemi leleménye, és sokszorosan kipróbált gyakorlata, amely igazolta elméletének alkalmazhatóságát a legkülönbözőbb szituációkban. Könyve ajánlásában arra a kérdésre, hogy mit tanulhatunk meg e műből a következőket írja:

- a lehetséges konfliktushelyzetek békés párbeszéddé alakítását,
- szakítást a dühbe és depresszióba torkolló gondolkodásmóddal
- olyan kifejezőmódot, amely segít elkerülni az ellenségeskedést
- az empátia gyógyító erejét felhasználva együttérzéssel kommunikálni
- minden megnyilvánulásban meghallani a „köszönöm” és a „kérem” szavakat
- teljesebbé tenni az életet magunk és mások számára.⁸

Az erőszakmentes kommunikáció (a továbbiakban EMK) nem új találmány. Az emberiség korábbi korszakaiban, amikor még volt igény és idő arra, hogy komolyan figyeljünk egymásra, hogy megértsük a másik szándékait, amikor törekedtünk arra, hogy magunkat is megértessük a környezetünkben élőkkel, nagyon jól ismert módszer volt. Nem nevezték ugyan külön néven, de használták. Nyomokban ezt láthatjuk talán bizonyos ázsiai kultúrákat bemutató filmekben, vagy indián törzsekről szóló írásokban, ahol rendszerint kevés szóval, de jól megfontoltan fejezték ki magukat. A modern kor – talán már az újkor kezdetétől – megváltoztatta ezt a viszonyt. A megnövekvő tudás, az információ és ezek fontossága egy gazdagabb nyelvet teremtett, amelyben egyre kevésbé volt fontos a kapcsolat, az érzelem. Megnőtt viszont a gazdagságnak, a hatalomnak a jelentősége és ez hatotta át a kapcsolatokat is. Bár a nyelv gazdagodott, de egyik funkciója éppen az lett, hogy elfedje a személyiség lényegét, hogy leplezze valódi érzelmeinket és szükségleteinket. Kialakult egy viselkedésforma (az „úriemberre” és „úrihölgyre” jellemző), és beszéd-

⁸ Dr. M Marshall: *A szavak ablakok vagy falak*. Agykontroll Kft. Budapest, 2001.

mód, melyet a társasági szabályok egyre inkább kiüresítettek. Emlékezzünk arra, hogy a romantika hozta „divatba” az érzelmeket, tette irodalmi műfajjá a levelezést, amely kaput nyitott az érzelmeknek, szenvedélyeknek is. Kierkegaard nem véletlenül választja a Vagy – vagy mottójául Edward Young idézetét: „Hát csak az értelmet keresztelték meg, és a szenvedélyek pogányok lennének”

Ezt a helyzetet a tömegkultúra, a felgyorsult világ fejlődése még dominánsabbá tette. Nincs mód arra egy ilyen rövid előadás keretei között, hogy minden elemét akár csak felvillantsuk ezeknek a tendenciáknak, csak az eredményt rögzíthetjük. Az azonos nyelvűek sem tudják megérteni egymást. Feltesszük a kérdést: „Hogy vagy?” de a választ már meg sem várjuk. Elbeszélünk egymás mellett miközben vágunk arra, hogy figyeljenek ránk, hogy megértsenek bennünket. Tudjuk, hogy igen különböző személyiségek vagyunk, de csak ritkán tudjuk világosan kifejezni, hogy mit is akarunk, mi az, amire szükségünk van. Csak kevesen vannak, akik őszintén, tisztelettel figyelnek a másokra. És mindez elégedetlenséget, feszültséget, erőszakot, agressziót szül a családban, a barátok és a szerelmesek között, lehetetlenné teszi, de legalább is megnehezíti a kollegák együttműködését, hogy azokról a formákról ne is szóljunk, amelyek a tágabb társadalmi, nemzetközi régiókban léteznek. Ezért gondolom, hogy érdemes együtt gondolkodnunk az EMK-ról.

Régóta tudjuk, hogy a másik személyre való figyelem kifejezésének egyik fontos módja, ha valóban külső jelekkel is kifejezésre juttatjuk, hogy ő fontos a számunkra, figyelünk arra, amit mond vagy közölni akar bármilyen módon. Ezért rátekintünk, és úgy összpontosítjuk a figyelmünket, hogy az jelezze, most ő és a mondandója a számunkra egyedül fontos dolog. Eközben figyelünk magunkra is, és igyekszünk világosan kifejezni mit is akarunk. Törölni, de minimálisan zárójelbe tenni akarjuk a másokra vonatkozó kritikai megjegyzéseinket. Ezzel helyet adunk az empátiának, és ez önmagában egy örömforrás mindkét fél számára. Adni akarunk megértést, segítséget, miközben mi magunk is önbecsülést élünk át, hiszen a bennünk lévő humanitárius érzelmeket hívjuk életre és ez önmagában is kellemes érzés. Ennek a tudatos cselekvésnek 4 eleme van: **a megfigyelés, az érzések, a szükségletek és a kérések.** Vegyünk sorra egyenként ezeket.

Megfigyeljük mi az, amit mások tesznek, gondolnak, mondanak. Fontos, hogy **képesek legyünk úgy megfigyelni**, hogy abban **nyoma se legyen bírálatnak, kritikának, minősítésnek.** Már a hellenisztikus korban mind a sztoikusok, mind a szkeptikusok úgy vélték, hogy az emberek közötti problémák legfőbb okai az emberekről alkotott vélemények ill. a kimondott ítéletek. Ezért tanácsolják a szkeptikusok, hogy „tartózkodj a vélemény nyilvánítástól!” Megfigyelésünk során tehát csak a tényeket rögzítjük, és ennek eredményét közöljük.

Hangsúlyozni szeretném, hogy nem könnyű feladat folyamatosan kontrollálni saját mondatainkat. (Ezt valamennyien ismerjük: írásban megfontoltabban fogalmazunk, megkeressük a legmegfelelőbb kifejezést) De ha tudatosan tartózkodni akarunk az értékítélettől, akkor meggondoltan kell fogalmaznunk.

Lássunk néhány példát, ahol az értékítélet, a megfigyelés és a ténymegállapítás keveredik!

<i>értékítélet és megfigyelés keveredése</i>	<i>különválasztása</i>
túlságosan bőkezű vagy	amikor azt látom, hogy jelentős adományt adsz az utcai zenészek szerintem túl bőkezű vagy .
Zsuzsi halogatja a teendőit	Zsuzsi csak az utolsó napon kezd tanulni.
A cigányok nem szeretnek takarítani.	Még nem láttam cigányt, aki a háza körül takarított.
X.Y dilettáns politikus	XY-nak egyetlen konstruktív felszólalása nem volt az elmúlt évben

A megfigyelt jelenségekkel kapcsolatban **kifejezzük érzéseinket**: tetszik, nem tetszik, fájdalmat okozott vagy félelmet, csodálatot, meglepetést, örömet vagy bosszúságot. Majd elmondjuk, hogy az adott érzésekhez, milyen *szükségletek* kapcsolhatók. Pl. a tanárnő azt mondja az osztályának: „Szeretném, ha a holnapra feladott novellát mindenki elolvasná, mert különben nem tudunk együtt dolgozni, és ez sérti a közösen létrehozott megállapodásunkat. Kérlek benneteket, olvassátok el azt a néhány oldalt!” Ebben a tömör megfogalmazásban minden benne van, ami az osztály és a tanárnő együttműködésének lényegéhez tartozik. A megfigyelés, hogy némely diák nem olvassa el a megbeszélendő szöveget; hogy ez a kölcsönös megállapodással nem fér össze, tehát sérti a tanárnőt, sőt az osztály más tagjait is. Világos a kérés, hogy a közös munka érdekében kell elolvasni az adott szöveget, és e kérés teljesítése mindenkit elégedettebbé tehet. Ez az egyszerű séma természetesen más helyzetekben is alkalmazható.

Gyakori hiba, hogy nem gondoljuk meg az olyan nagyobb nyomatékot adó szavak használatát, mint a „mindig”, „soha”. Ezek túlzásokat fejeznek ki. Helyettük szerencsésebb a ritkán, olykor, gyakran kifejezések használata. Mindjárt más hangsúlya lesz a mondandónknak.

Valamennyien tudjuk, hogy **érzéseinkről** nem könnyű beszélni több ok miatt. Részben, mert nem minden helyzetben, nem akárki előtt tudjuk, akar-

juk érzéseinket kimondani. Vannak zárkózott természetű egyének, akik körülményeik, neveltetésük, személyiségjegyeik következtében nagyon nehezen tudnak megnyílni. Ezt nevezi a pszichológia Introvertált személyiségnek. A mi kultúránknak is része, hogy panaszkodni, érzéseinket, főleg fájdalomukat bevallani, kimutatni erőtlenség. Ez a magyarázata, hogy a férfiak kevésbé hajlandók „lelkizni”, megnyílni, érzéseikről beszélni.

A másik fontos ok, hogy gyakran magunk sem vagyunk tisztában az érzéseinkkel. Ahhoz, hogy megtaláljuk az aktuálisan legmegfelelőbb kifejezést egyrészt olykor időre van szükségünk, egy kis nyugalomra, hogy saját érzéseinket a magunk számára is tisztázzuk. (Ez feltétele az erőszakmentes kommunikációnak.) Talán neveltetésünk, képzéseink során erre eddig kevésbé fordítottak gondot a szülők, a nevelők. Dr Rosenberg könyvét olvasva úgy vélem még a választékos stílussal rendelkezők is meglepődnek a kifejezések gazdagságán, amelyekkel saját érzéseinket fejezhetjük ki, vagy a mások tetteit, szavait értelmezhetjük. Csak egy rövid felsorolás a teljesség igénye nélkül, hogy milyen jelzőkkel illelhetjük negatív lelki állapotunkat: bús, búskomor, levert, csüggedt, egykedvű, borúlátó, kedvetlen, szomorú, frusztrált, gondterhelt, gyászos, gyöttrődő, kiégett, lehangolt, letargikus stb.

Álljon itt mellette egy pozitív érzelmi felsorolás is: békés, bízó, boldog, büszke, csodálatos, derűs, diadalittas, élénk, felvillanyozott, kiegyensúlyozott, lelkes, lenyűgözött, nagyszerű, túláradó, ujjongó, vidám, megkönnyebbült, pompás, remek stb.

Természetesen tudjuk, érezzük, hogy nem jelentéktelen hangulati, érzésszerű különbségek vannak közöttük, de éppen ez volna az EMK kapcsán a feladat, hogy *pontosan megnevezzük azt az érzést, amit a másik cselekedetei vagy szavai keltettek bennünk*. Példák nélkül is nyilvánvaló, hogy a nem megfelelően működő kapcsolatok, konfliktusok megoldásához átgondolt felkészülés szükséges. Nem születünk azzal a képességgel, hogy azonnali reagálásainkban is érvényesíteni tudjuk ezt a szempontot. Viszont megtanulható!

Az érzéseink mögött, alatt **szükségleteink** húzódnak meg. Ezeket sem könnyű felismerni, és nevén nevezni. Ha bármely szükségletünk nem kap kielégítést leggyakrabban másokat hibáztatunk, vagy neveltetésünktől függően önmagunkban keressük a hibát. Pedig lehet, hogy csupán arról van szó, hogy nem mondtuk ki, vagy nem neveztük néven a szükségleteinket. Amikor pl. a feleség szemrehányást tesz a férjének, hogy későn jár haza talán nem mondja ki, hogy neki a megértés, a kommunikáció vagy éppen a bizalom hiányzik. Tehát nem pusztán az együttöltött idő rövidsége, hanem annak üressége miatt frusztrált.

Nagyon fontos lenne, hogy **kéréseinkben** pontosan szükségleteinket fogalmazzuk meg, mert csak így lennének teljesíthetők. Hangsúlyozni szeret-

ném a „kérés” kifejezést. Az EMK fontos része, hogy a kérés valóban kérés és ne követelés, kritikába öltöztetett elvárás legyen. Nézzünk egy példát! Az együtt élő pár férfi tagja azzal a kéréssel áll elő, hogy estére vendégül szeretné látni a barátait. A nő fáradságra és a holnapi fontos munkájára hivatkozik. Válaszlehetőségek:

– „Ha nemcsak magadra gondolnál, akkor most időt szakítanál erre a számomra fontos programra.”

– „Rosszul gazdálkods az idővel, azért vagy mindig elmaradva a munkáddal.”

– „Megértem, hogy sok a tennivalód. De segítek én is, és remélem Te is élvezni fogod a társaságot.”

Talán nem kell hangsúlyozni, hogy az utolsó a jó megoldás.

Az EMK talán legfontosabb eleme az *empátia*. „Amikor valaki úgy hallgat meg, hogy közben nem ítél meg, nem próbál felelősséget vállalni helyetted, nem próbál megváltoztatni téged, az remek érzés.” (Carl Rogers) Úgy vélem erre a gyógyírra mindnyájunknak szüksége van. Az élet legkülönbözőbb helyzetekben segít a tisztánlátásban, a döntés meghozatalában, a probléma feldolgozásában, ha azt érezzük, hogy valaki őszintén csak ránk figyel, és beleéli magát a helyzetünkbe, de úgy, hogy nem a saját történetét kezdi azonnal előadni. Az empátia lehet arctalan és névtelen is. Ezért van nagy jelentősége pl. a telefonos segélyszolgálatnak.

Sajátos helyzet pl. a serdülő fiatal és a szülő konfliktusa. Ez esetben a szülőnek már van olyan tapasztalata, amely alapján valóban képes lehet az empátiára. Ő volt serdülő. Gyermeke viszont még nem volt szülő, ezért kevésbé képes beleélni magát a szülői aggodásba. De ha egy ismertté vált bűnügy kapcsán mondjuk el, hogy „látod ezért féltelek a késő éjszakai buliktól, és a haza térés során adódó véletlenektől”, akkor van esélyünk, hogy megérti valódi okainkat, és tesz egy komoly lépést az empátia felé. Meggyőződésem, hogy rohanó és kissé önző világunkban az egyik legfontosabb hiánycikk az empátia. Társadalmi méretekben is. Megkérdezném a rasszistától, hogy milyen érzés lenne éhes gyerekének azt mondani, hogy nincs ennivaló. Képzeld bele magát abba a helyzetbe, hogy nincs pénze, nincs munkája és esélye sincs arra, hogy hozzájusson! Talán másként viszonyulna a társadalmunkban létező szegénységhez! Érdemes egy kissé elgondolkodni, hogy az empátia kifejezés egészen új a szókincsünkben, és nemcsak ebben a tudományos formában. Ismertünk jó embert, megértő tanárt, segítőkész szomszédot, őszinte barátot és még sorolhatnánk néhány ilyen jelzős összetételt, amelyek mindegyik az empátia egy-egy elemét tartalmazza. Pedig milyen fontos jellemző az empatikus készség. A gyerekünk is azért dühös ránk, mert úgy érzi nem értjük meg. A diák is azért utálja a tanárát, mert igazságtalannak érzi

bánásmódját, ami az ő törekvéseinek meg nem értéséből következik. A kollégánk is azért neheztel, mert figyelmen kívül hagytuk a kérését órábeosztásnál stb. **Az empátia is időt, odafigyelést, ismereteket és őszinte szándékot igényel.** De ennek fejében mindketten elégedettebbek, boldogabbak leszünk legalább a fontos kapcsolatainkban.

Úgy vélem, hogy ha legalább közvetlen környezetünkben (család, rokonság, barátok, munkahelyi kapcsolatok, szomszédok) tudatosan alkalmaznánk az empátiát, törekednénk a megértésre ez nagyon sokat javítana életesélyeinken, közérzetünkön, hozzá segítene az oly fontos lelki béke megtalálásához. Mindezek hiánya viszont az erőszak, az agresszió különböző formáihoz vezet. Ezt jól láthatjuk napjaink társadalmában. A hatalom érzéketlensége a problémával küzdők iránt napról-napra újra termeli az elégedetlenség és az ebből fakadó erőszak újabb formáit. Ezek gyakran nem ott azokon a területeken nyilvánulnak meg, ami kiváltotta az agressziót, mert a hatalom oldalán vannak az erősebb eszközök. Ezért a családtagjaira, ismeretlen utcai járókelőkre támad, nem ritkán önpusztító cselekedetet követ el. A hatalom átlátszó manőverei az ún. társadalmi párbeszédre a felgyülemlett agressziót nem csökkentik. Valódi kommunikáció kellene, amely nem az erő pozíciójából kérdez, és valóban megértésre törekszik. Ezt természetesen csak társadalmi csoportokkal lehetne folytatni és nem egyetlen levél tendenciózan összeállított kérdései alapján.

Egy ilyen konzultáció lehetne a Nemzeti Együttműködés Rendszerének alapja. Mint a Hobbes-tól idézett szövegből kitűnik a társadalom egészét érintő szerződést nem egy kisebbség kötötte, hanem mindenki mindenkivel. A valódi kompromisszum kereséséhez az kell, hogy a többség őszintén befogadja kisebbség gondolatainak egy szeletét, és a kisebbség is elfogadja a többség véleményének egy részét. „Ha egy politikai párt azt kezdi hinni magáról, hogy ő a kizárólagos igazság egyedüli hordozója, akkor a, demokrácia haldoklik vagy halott.” – írja Sir Ernest Barker⁹

A fenti téziseket erősíti Habermas is a kommunikatív cselekvés elméletében. Több példa mutatja, hogy ha a fenti elméleteket komolyan vesszük, társadalmi méretekben megteremthetővé válik valódi megértő párbeszéd.

⁹ Sir Ernest Barker: *Reflections on Government II*. Cambridge, Oxford Univ. Press, 1940.

CSENDES ELNYOMÁS KONTRA ÖNÁLLÓSÁG. BOMLASZTÓ, KÜLÖNC TÖREKVÉS-E AZ ÖNMAGUNKAT MEGISMERNI, KIISMERNI AKARÁS?

DONAUER EMESE

A címben feltett kérdést egy 20. századi filozófus és drámaíró, Gabriel Marcel szellemisége alapján kívánom körbejárni. Marcel úgy gondolja, hogy a filozófia fő feladata az elembertelenedés felismerése, artikulálása, az erre való figyelemfelhívás.

Mit ért Marcel elembertelenedésen? Marcel szerint ez az ember degradált állapota. Ebben az állapotban nem ismeri igazán saját magát, elidegenedik önmagától és Másoktól, de ezt leplezni próbálja önmaga előtt, mégpedig folyamatos önmagára figyelemmel, külsőségekkel. Erre a viszonyulásra jellemző a tömegszerű, anonim létezés, amiben eltűnik az egyediség és méltóság. Méretét a technikai fejlődés, pontosabban, a technika mértéktelen alkalmazásának lehetősége duzzasztja. Miért esik különös hangsúly az alkalmazás, a használat mértéktelenségére? Azért, mert félreértés lenne Marcelt technikaellenes gondolkodónak tekinteni, s ezért őt megbélyegezni, hiszen mindaddig elismeri a technika fontosságát, amíg az rendeltetésének, az ember céljainak, cselekedetének szolgálatában áll. Ám mihelyt az ember már függ a mechanikus dolgoktól, és azokat önmaga meghosszabbításaként éli meg, bekövetkezik az, hogy elveszíti belső és mély valóságát, hadat visel önmaga ellen, azaz a technika szolgájává válik.¹

A technika túlzott használatára való törekvés mégis érthető, hiszen a technika világa képes elviselhető életet garantálni. Az uniformizálással, kollektivizálással az ember gyorsan és viszonylag könnyedén boldogul, eligazodik a dolgok között, nem kényszerül valós önreflexióra, vagy legalábbis könnyebben elodázhathja azt, elmenekülhet maga elől. Ebben senki nem akadályozza, az őt körülvevő emberek sem, mivel ők sem különbek nála. A technika elburjánzása a kontempláció lehetőségének is ellene feszül, fő a környezetbe való besimulás, a lusta, tompa létezés. Marcel szerint azonban bármilyen kényelmesnek is tűnhet ez, hosszabb távon mégis elégedetlenséget, kimerültséget érezhet az, aki így él, az életsorvadás állapotába kerül – még ha csak lappangva is jelenik meg ez az érzés –, mivel ilyen viszonyulás esetében el-

¹ Gabriel Marcel: *Le Mystère de l'Etre. I. Réflexion et mystère*. Aubier, Paris, 1951. 28-29.

Gabriel Marcel: *Die Erniedrigung des Menschen*. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1957. 66.

képzeltetlen valós közösséget érezni, megélni.² Aki így él, az emberek közegeiben él, s mégsem emberek között, nem az emberekkel. Más az egyikben és más a másikban a közösség szolidaritás értelmezése, összetartó ereje.³

A konfliktus akkor alakul ki, amikor valaki nem elégszik meg a belesimulással, sivárnak érzi a birtokló, uraló viszonyulást az élethez. Másokhoz, önmagához, és ki akar ebből törni; nem túl, szépen, ám találóan megfogalmazva, ki akar illeszkedni. Mi miatt alakulhat ki konfliktus, ami értelmezhető az agresszió nyílt megjelenéseként is? Mi lehet az alapja? A technika világában élő ember nem csupán önmagát nyomja el, hanem a Másikat is. Ártatlannak tűnhet e csendes elnyomás, ám Marcel meglátása szerint mégis rendkívül veszélyes, mivel az ember személyes létezését fenyegeti. S ez véleményem szerint az interszubbektivitás síkján az agresszivitás egyik lappangó formáját jelenti.

Az elnyomás leggyakoribb eszköze a lefokozás, a Másik adatként, funkcióként való kezelése, rideg távolságtartás, ami nem engedi, hogy a Másik teljességében, rétegzettségében, összetettségében érvényesülhessen, vagyis egzisztálhasson. Az a magatartás meg, amikor valaki nemet mond erre a hozzáállásra, rávilágít arra, hogy másképp is lehetne, a Másikat funkció helyett individuumként is meg lehetne ismerni, egymáshoz odafigyelve is lehetne viszonyulni, és a kölcsönös egymást megismerés elvezethetne az egzisztáláshoz, értelmezhető persze kritikaként is. E kritikához pedig kétféleképp is lehet viszonyulni: lehet tekinteni rá úgy, hogy valójában elutasító, éles, bántó, támadás, illetve úgy is, hogy jelentősége van, felhívja a figyelmet a problémára. Ez utóbbi viszonyulás hat a technikához való viszonyulásra is, a tőle való önállósodásra készítet, ami persze nem technikától való mentességet jelent, hanem a megfelelő mértékű, értéket tulajdonító alkalmazását.

Úgy vélem, Marcel iménti meglátásai korunkban is érvényesek. S még érthetőbbé, teljesebbé válhatnak, ha megnézzük a mai fő közösségi fórumokat, az internetes közösségi portálokat, például a Facebookot.⁴ Manapság egyre gyakrabban hallható, érzékelhető, tapasztalható jelenség, vélekedés, hogy aki nincs a Facebookon, az nem is létezik, kiesik olyan közösségek létezéséből, melyek ott alakulnak, élnek. Ám az is megfigyelhető, hogy a Face-

² Gabriel Marcel: *Le Mystère de l'Être. I. Réflexion et mystère*. Aubier, Paris, 1951. 35-36.

Gabriel Marcel: *Die Erniedrigung des Menschen*. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1957. 205.

³ Gabriel Marcel: *Die Erniedrigung des Menschen*. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1957. 82.

⁴ Tanulmányomban csupán a Facebook közösségi vonulatát veszem alapul, ám ez nem jelenti azt, hogy ne lenne informális oldala is, ami igen hasznos lehet.

bookon is az él igazán, aki elmondhatja magáról: „Posztolok, tehát vagyok.”⁵ Meggyőződésem, ha Marcel köztünk élne, akkor az eltömegesedés, a csendes elnyomás, a csendes agresszió eme problémáját artikulálná, mégpedig oly neves emberi kapcsolatok online alakulásával foglalkozó kutatókkal együtt, mint Sherry Turkle vagy William Deresiewicz.

CSENDES ELNYOMÁS AVAGY „KORUNK PROBLÉMÁJA AZ AUTENTIKUS EMBERI LÉTEZÉS TOTÁLIS FIGYELMEN KÍVÜL HAGYÁSA.”⁶

Problémánk súlya és állandó fókuszpontja a következő: „a technika szélsőséges fejlődése egy szinte teljesen mesterséges felépítményt igyekszik az élet fölé helyezni, s bizonyos értelemben vele helyettesíteni. Ez azonban azzá a környezetté válik az emberek számára, amelyet úgy látszik, már nem nélkülözhetnek. ... [ez] az élő valósággal szembeni elhidegülés.”⁷ Deresiewicz ugyanezt a problémát a következőképpen fogalmazza meg: féltő, egyszer csak arra a megállapításra jut az ember, hogy a Facebookon létező digitális én-je sokkal izgalmasabb, mint a valós, hús vér én-je.”⁸

S ez nem egy különös folyamat eredménye. Gondoljunk csak bele, hogy amíg az ember a Facebook világában van, az ottani én-jét formálgatja, posztolások és képek felrakásával, vagy épp mások ugyanezen megnyilvánulásainak befogadásával foglalatoskodik, az alatt az idő alatt az, úgymond, valódi életében kevésbé vesz részt. A másik kiindulópont pedig, Marcel azon háborgó kérdése, ami így hangzik: „Nem nyilvánvaló-e, hogy a technikai és ipari haladás hozzájárult egy közös nevező kialakításához az emberek között, mely a bírvágy fészkevé válik, és mindenütt irigységet nemz?”⁹

Fontos felfigyelnünk arra, hogy bár a technikai haladás hozzájárult ahhoz a viszonyuláshoz, amire jellemző az emberek egymást elnyomása, ám nem ő maga a bűnös. A bűnös az egyes ember, aki bírni vágyását kiélni akarja, újabb és újabb vágyakat szülve, a folytonos kielégítetlenségre kárhoztatva. Ez pedig irigységet szül.

⁵ <http://www.sueddeutsche.de/digital/us-soziologin-sherry-turkle-ueber-das-digitale-zeitalter-ich-poste-also-bin-ich-1.1133783-2>

⁶ Gabriel Marcel: *Tragische Weisheit. Zur gegenwärtigen Situation des Menschen.* Europaverlag, Wien, 1974. 54.

⁷ Gabriel Marcel: *Technika és bűn.* In. Gabriel Marcel: *A misztérium bölcelete.* Vigilia Kiadó, Budapest, 2007. 76-77.

⁸ <http://www.sueddeutsche.de/digital/kommunikation-im-netz-internet-ort-der-einsamkeit-1.79231-2>

⁹ Gabriel Marcel: *Technika és bűn.* In. Gabriel Marcel: *A misztérium bölcelete.* Vigilia Kiadó, Budapest, 2007. 72-73.

Mit ért Marcel bírni vágyáson, birtokláson? A Másikat önmagától óvatosan távol tartó viszonyulás célja a Másik saját célokra való felhasználása, tulajdonlása. A tárház gazdag, legyen szó akár a munkáját végző italt felszolgáló pincérről, a tömegközlekedést használó utastársról, aki olykor tökéletes kapaszkodónak bizonyul, avagy személyesebb igényeket kielégítendő, a megerősítő, a rá odafigyelő funkciót betöltő Facebook-ismerősről. Ez utóbbi esetben:

„Olyan beszélgetésről van szó, ahol én nem adok semmit, ahol nem ajándékozok semmit – éppen csak annyit, amennyi ahhoz kell, hogy kiváltsam az általam kívánt válaszokat. Olyannyira, hogy beszélgetőpartneremre semmiképpen sem tekintek úgy, mint valóságos lényre. Őszintén szólva, még csak nem is tekintem egy másik embernek, hiszen egy ilyen fiktív és nem-élő kapcsolatban én sem úgy veszek részt, mint egy valóságos lény, mint valaki.”¹⁰

A birtokló ember tehát az önkifejezéshez a Másikat használja, mégpedig úgy, hogy szembe állítja magát vele.¹¹ Ha az imént idézett beszélgetést megnézzük a Másik szemszögéből, akkor ő azt érezhetné úgy is, hogy „valakivel vagyok, aki számára én nem én-ként vagyok, nem vagyok”.¹² Azonban ezt csak akkor élheti meg így, ha ő nem ugyanilyen birtoklóan, a Másik valószínűségét elnyomóan viszonyul őhozzá. Ezért mondja azt Turkle, hogy a Facebookos kapcsolattartás egyik nagy veszélye, hogy önmagunkat azonosítjuk azzal, amilyennek ott mutatjuk magunkat, és amilyennek ott látnak minket az ismerőseink.¹³ A Másikkal való találkozás itt, meglehetősen, nem lényegi találkozás, de egyáltalán nem haszontalan, mert ezen keresztül érvényesíthető a Másik elnyomása és az ő valódi személyisége megmutatkozásának, kibomlásának akadályozása, mégpedig azzal, hogy a Facebook-ismerősök egymás mellett csupán csak elvannak, ahelyett, hogy egymást gazdagítva valódi kapcsolatba lépnének, egzisztálnának. Holott ez jelentené számukra az igaz találkozást.

A gond másfelől az, hogy e hiányos kapcsolatokat nem csupán létrehozza, fenntartja, hanem el is fedi a 24 órában lehetséges közlés, a gyors kommunikáció, a visszaigazolás posztolásra, ami olyan érzést kelt, mintha ott majd mindig velem lenne valaki, ha épp aktuálisan nem is, de közvetetten vagy

¹⁰ Gabriel Marcel: *Du refus à l'invocation*. Librairie Gallimard, Paris, 1940. 99.

¹¹ Gabriel Marcel: *Sein und Haben*. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1954. 30-31.

¹² Gabriel Marcel: *Sein und Haben*. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1954. 78.

¹³ http://www.randomhouse.de/Sherry_Turkle_im_Interview_zu_Verloren_unter_100_Freunden/aid35311.rhd

akár bármelyik pillanatban. Turkle és Deresiewicz is hangsúlyozza, hogy ez nagyon káros képet alakít ki. A téves kép egyik létrehozója, hogy valóban több a kommunikáció, de ez nem feltétlenül igaz egymással beszélgetés, inkább rövid közlésekből, megbeszélésekből áll össze. Nem a meghitt, intim, mély beszélgetések helye és lehetősége e fórum. Kiöli e pillanatoknak a megfogantatását is. A másik fő ellenvetésük az, hogy téves elvárást alakítanak ki az emberek maguknak arról, hogy miről szól egy barátság (például folyamatos visszajelzés a közléseikre, egyoldalú meghallgatás).¹⁴ Vagy gondoljunk csak arra, milyen sokszor lehet tapasztalni, hogy két fiatal beszélget, helyesebben az egyik beszél, a Másik meg közben az okostelefonjára mosolyogva chatel folyamatosan. Még ha el is hiszi a beszélő, hogy a másik hallja azt, amit mond neki, aligha lehet benne biztos; gondolhatja úgy, hogy lényegesebb dolgokról is érdemi beszélgetés alakulhat ki. Marcel megfogalmazásában:

„egészen erős érzés az, hogy valaki, aki ugyanabban a szobában van velünk a legközelebbi közelségben, akit látunk és hallunk, és akit a lehető legjobb bizonyítékként meg is tudunk érinteni, még sincs jelen, tőlünk mint szeretett ember végtelenül eltávolodik, mérföldekre messze van... Mít értek azon a jelenléten, ami a szobában levő Másikból hiányzik? Nem azt, hogy vele ne tudnék kapcsolatot kialakítani. Ő se nem süket, se nem vak, és nem is együgyű. A hozzám való viszonyulása egy durva anyagi kapcsolat biztosít... Ám hiányzik a lényeg. Ezt úgy lehet megfogalmazni: ez egy kapcsolat összetartozás, egyesülés nélkül, és épp ezért lényegtelen kapcsolat. A Másik kétségtelenül meghallja a szavakat, amiket mondok, de engem magamat nem hall meg. Ráadásul az a kínos benyomásom van, hogy a szavaim, amiként ő azt visszaadja nekem, ahogy tükröződnek benne, felismerhetetlenek... a másik bizonyos tekintetben, elidegenít magamtól, nem vagyok valós magam, ha vele vagyok.”¹⁵

Kinek lehet ilyen hiányos emberi kapcsolata? Elsősorban annak, aki nem fogékony a külvilágra, aki elzárja a befogadó készségét, aki nem képes saját érzését más számára megmutatni, megnyitni, valamint aki nem képes a Másik helyébe helyezkedni, aki nem akar a szegényes, ám biztonságosnak tűnő világából kilépni. Az ilyen ember úgy gondolja – tévesen, ahogy arról

¹⁴ <http://www.sueddeutsche.de/digital/kommunikation-im-netz-internet-ort-der-einsamkeit-1.79231>

<http://futurezone.at/digital-life/mehr-vernetzung-fuehrt-zu-mehr-einsamkeit/24.578.491>

¹⁵ Gabriel Marcel: : *Le Mystère de l'Etre. I. Réflexion et mystère*. Aubier, Paris, 1951. 221.

nemsokára szólni fogok –, hogy épp így van egyfajta erős, hasznos bizonyossága önmagáról, és azok, akik kifelé nyitottak, valójában ingatagok, befolyásolhatók, ezért ő – önmagát inkább védve – falat emel maga köré, csupán-csak bírással viszonyul az őt körbe vevőkhöz, és kialakít egy belső világot. Mégis – láthatjuk – a Másoktól való elzárkózás nem teljes mértékű, nem remeteséget vagy antiszociális viselkedést jelent, sőt, az ilyen ember funkcióira redukálva magát, beilleszkedik az embersokaságba, miközben folyamatos megerősítésre vágyik, Másoktól jövő megerősítésre, vagyis figyelmet igényel. Csak éppen úgy, hogy ő azt közben uralni akarja.¹⁶ Elnyomni és tulajdonolni a Másikat. Marcel szerint ez az önmagába zárkózás, önmagát-középpontnak-tartás az ember igazi bűne, aminek következménye lehet az elembertelenedés.¹⁷

E bűn azért fontos, mert „Az emberi élet, bármilyenek is az alapok, melyeken nyugszik, úgy jelenik meg, mint ami valamiképpen függ attól a módtól, ahogyan önmagát megérti.”¹⁸ Mégis hogyan érti meg önmagát, milyen választ ad a „Ki vagyok én?” - kérdésre a maga köré összpontosult Facebook-használó? Mennyiben hat erre a válasza a Másik? A környezetéből, miliójéből megértett én – Marcel szerint – nem képes valódi módon megismerni önmagát, nem reflektál igaz módon, hanem elfogadja a környezetének véleményét, besimul abba, befolyásolhatóvá engedi magát tenni, és így nem képes saját tulajdonképpeni lényegét megvalósítani.¹⁹ Az ilyen ember saját magát és Másokat is adatok összességének tekinti, aminek az egyik megtestesülése a Facebook-adatlap. Nem ritka például, hogy hamarabb szerez valaki ez alapján tudomást, információkat, támpontként szolgáló adatokat a Másikról, mint-hogy személyesen találkoztak volna, szóba elegyedtek volna. Az ember ilyenkor nem saját maga, nem egy én, hanem egy X.Y., aki valamilyen bizonyos módon van, valamiként meg van határozva, méghozzá akként, amiként magának vagy valakinek szolgálatára válik, s annak alapján, amit nyújtani tud magának vagy Másoknak. A *Du refus à l'invocation* című írásában Marcel ezt a következőképpen szemlélteti: képzeljük el, a másik személy ásvány, s nekem lehetőségem van kinyerni belőle a számomra felhasználható fémrészt, a többi részét meg, ami számomra nem hasznos, ami nekem már hulladék, otthagynom. Vagyis egy lény annyit ér, amennyire „érdekes” számomra.²⁰

¹⁶ Gabriel Marcel: *Le Mystère de l'Etre. I. Réflexion et mystère*. Aubier, Paris, 1951. 192.

¹⁷ Gabriel Marcel: *Le Mystère de l'Etre. II. Foi et réalité*. Aubier, Paris, 1951. 182.

¹⁸ Gabriel Marcel: *Technika és bűn*. In. Gabriel Marcel: *A misztérium bölcselete*. Vigilia Kiadó, Budapest, 2007. 79.

¹⁹ Gabriel Marcel: *Homo Viator. Philosophie der Hoffnung*. Bastion Verlag, Düsseldorf, 1949. 17.

²⁰ Gabriel Marcel: *Metaphysisches Tagebuch*. Verlag Herold, Wien, 1955. 22.

Gabriel Marcel: *Du refus à l'invocation*. Librairie Gallimard, Paris, 1940. 98.

Ez utóbbi felfogás érvényesülése és elsajátítása magyarázhatja az állandó közléskényszeret a Facebookon, kezdve a sok üres kiírástól a hosszabb vallo-másokig, fényképekig. Szinte azt gondolhatnánk, hogy az adott élményt meg-örökítő fénykép által válik értékessé az esemény, pontosabban attól, hogy arról mások tudomást szereznek, és nem magától az élmény megélésétől, attól, hogy azzal a konkrét személlyel része lehetett valamiben.²¹ De kik azok a mások? Kikkel osztja meg a képeit, gondolatait, érzelmeit? Kire gondol akkor, amikor feltölti, megírja? Van-e arca, konkrét személye a Másiknak vagy bárkinek; mindenkinek szól, aki hajlandó megnézni? Az örömét, boldogságát akarja megosztani, hogy azoknak mások is részesei lehessenek? Vagy csak mutatni akarja, hogy neki jó, és lássák ezt mások is, és irigyeljék? Ezek a kapcsolatok főleg a magamutogatáson és a kukkoláson alapulnak, meglátásom szerint. Akkor érzi magát érdekes, megbecsült embernek az aktív Facebook-felhasználó, ha egyre több ismerőse van, aki követi, aki irigykedhet rá. Ez viszont könnyen odavezethet, hogy már nem képes visszavonulni, offline lenni, egyedül lenni. Kialakít egyfajta halogató magatartást, melyet Gabriel Marcel így határoz meg: „Az a halogató magatartás, aminek révén takarékoskodom magammal, visszatartom magam azért, hogy egy bel-ső szétszóródásban éljem életem, összeegyeztethetetlen az önismeret valódi fogalmával.”²²

Deresiewicz és Turkle szerint is kiemelten kell kezelni önismeretünk kialakításában a sokaságtól való elvonulásra, egyedül levésre való készséget és képességet. Deresiewicz úgy véli, szükséges lenne a nyájtól való leválás, az önmagunkra reflektáló elvonulás ahhoz, hogy igaz kapcsolataink lehessenek. Mégis sokan görcsösen ragaszkodnak azokhoz az ismerőseikhez, akikkel inkább kontaktusuk van, semmint baráti viszonyuk, és úgy gondolják, ha kis ideig nem aktívak a digitális életükben, akkor a Másik elfelejti őket.²³ Ám az is lehet, hogy épp magánya elől menekül valaki a digitális világba. Elfedi ön-maga elől, hogy valódi életében nincs is kivel találkoznia, nem tudna senkivel sem elmenni például moziba vagy koncertre, vagy egyszerűen csak beülni valahova beszélgetni. A virtuális ismerőssel az ilyesfajta szembesülés könnyen

²¹ Maga Marcel a fényképekhez való megfelelő viszonyulásra is óva inti olvasóit – több ízben is. A fénykép képes megmerevíteni, megölni az akkori viszonyt akkor, ha a képen látott személyt, viszonyt, az akkori, már múltbéli képen látottként értelme-zük. Így nem adunk teret a változásnak, megfojtjuk a képen megjelent lehetséges egzisztálását. Gabriel Marcel: *Homo Viator. Philosophie der Hoffnung*. Bastion Verlag, Düsseldorf, 1949. 209.

²² Gabriel Marcel: *Du refus à l'invocation*. Librairie Gallimard, Paris, 1940. 212.

²³ <http://www.sueddeutsche.de/digital/kommunikation-im-netz-internet-ort-der-einsamkeit-1.79231>

elkerülhető, hiszen a kontaktus felvehető, folytatható otthonról is. Ezt a satnyulást, az ilyesfajta lustaságot kárhoztatja Turkle is.²⁴

Mégis téves elgondolás lenne, ha azt gondolnánk, ebben a felszínes, besimuló, egyforma létmódban kölcsönös elfogadás van. Valójában komoly verseny folyik a kontaktusban álló felek között, még ha nem is nyíltan (több kiírás, több kép feltöltése, több ismerős, több lájk begyűjtése), vagyis megjelenik az is, amit Marcel autonómiára törekvésnek nevez.

Az autonómia – a francia filozófus szerint – ellentéte a szabadságnak. Az autonómia megszerzésében, megtartásában ugyanis egyfajta uralkodási, igazgatási vágy a mozgató erő, ami azonban nem valamiféle kiteljesedés, hanem sokkal inkább az erre törekvő szubjektum önmegrövidítése és részekre osztása, ahogy ezt már az előbbiekben láthattuk. Az autonómiára törekvő ember nem hisz az emberi kötelek fontosságában, csak magára figyel, magára marad elégedettségében és elégedetlenségében is (az „én gondolom” „én élek” „én érzem” jellemző rá), nem tud kihez valósan fordulni (gondoljunk csak a Facebookon megjelenő merengő önvallomásokra). Úgy véli, a Másikban semmilyen esetben sem lehet megbízni, a másik épp az a Másik, aki akadályozhatja őt szabadságában, teljességében. Ezt nevezi Marcel más megközelítésben gőgnek, ami „abban áll, hogy erőnket csak önmagunkban találjuk [magába húzódás, önmagának élés], s ez leválaszt a lények egy bizonyos közösségéről, ugyanakkor széttörni is igyekszik azt; úgy működik, mint egy romboló princípium.”²⁵

A csak magától függésben élés tehát Marcel gondolkodásában azt is jelenti, hogy az így élő a többi ember kizárásával még önmagát is elidegeníti önmagától. A Másikat agresszív módon uralni akarásával magára marad, következésképp agresszív viszonyulása önmagára irányul, önmagát emészti szépen lassan. Önmaga kizárása a szabadság hiánya is, mert a szabadság, függetlenség csak a Másikkal együtt valósulhat meg, mégpedig úgy, hogy a felek kölcsönösen a lehető legteljesebb létet akarják biztosítani egymásnak – s nem pusztán csak önmaguknak.²⁶

²⁴ http://www.randomhouse.de/Sherry_Turkle_im_Interview_zu_Verloren_unter_100_Freunden/aid35311.rhd

²⁵ Csejtej Dezső (szerk.): Gabriel Marcel: *Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései*. In: *Ész-Élet-Egzisztencia II. Ráció és határai*. Szeged 1992. 303.

²⁶ Gabriel Marcel: *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1964. 81.

Az iménti elnyomó viszonyulás ellentéte – Marcel dualista megközelítésében – a Másikkal valódi, egzisztáló kapcsolatba lépés; ez azt jelenti, hogy egymás számára nemcsak láthatóan, hanem érezhetően is lenni. Vagyis a Másik nem az adatai összessége, nem statisztikai elem, tárgy, funkció, hanem személy, jelenlét, akivel Mi-t lehet alkotni.²⁷ Ennek a felfedezéséhez, megvalósításához szükséges bizonyos szinten az adott virtuális körülményektől elkülönülni, a technikát máshogy kezelni, kiilleszkedni.²⁸

Ez az fajta a külön vonulás, amit a környezetébe belefeledkező, belesimuló sokaság meg bomlasztó törekvésnek vélhet. Marcel több drámájában is boncolgatja a jelzett konfliktust, a legplasztikusabban talán a *Le monde cassé* (Összetört világ) című művében, erre a későbbiekben térek vissza.

A mennyiségi mutató fontossága, szem előtt tartása másféle konfliktust is szülhet: egyrészt, ha valaki nem fogadja el bárki ismerősi meghívását, bejelölését, hanem csak azét, akivel valóban távolabbi vagy közelebbi ismeretségben akar lenni, akivel kapcsolatot akar tartani, akkor fel kell vállalnia az elutasító gomb megnyomását. Ezt ellenállásnak, ellenségeskedésnek, pökhendiségnek vélheti a környezete. Gondolhatja: „Mit különcködik ez? Azt hiszi ő több?” Miközben, ha nem utasították volna el, és ott lehetne az illető ismerősei között, lehet, fel sem tűnne neki, hogy nem is beszélnek egymással. Másrészt a kevés ismerőssel rendelkező egyén unalmas, szerencsétlen emberként értelmeződhet. Az más kérdés persze, hogy ő önmagát e szerint értékeli-e.

Visszatérve az előbb említett dráma főszereplőnjéhez, tudjuk róla, hogy pezsgő társadalmi életet él, szeret csevegni, rengeteg ismerőse van (ma ezt – jellegét tekintve – akár Facebookos kapcsolatnak is nevezhetnénk), mégis zavarni kezdi valami. Hatalmába keríti egy érzés, amit szeretne megbeszélni barátjánójével:

„Nincs néha olyan érzésem, hogy az a világ, amiben élünk... ha életnek lehet nevezni... ez a világ széttört. Ugyanúgy, ahogy egy óra tönkremegy, ha nem jár többé. A rugó elszakadt. Látszólag nem változott meg semmi. Minden a helyén van. De ha az ember az órát a füléhez tartja... többé nem hall semmit. Tudod, a világ, amit mi világnak neveziünk, az emberek világa... Valamikor egy szívet is

²⁷ Gabriel Marcel: *Le Mystère de l'Etre. II. Foi et réalité*. Aubier, Paris, 1951. 20.

²⁸ Csak bizonyos szinten, nem teljes mértékben, itt is fontos a mérték. Például praktikus egy közös program megbeszélése, pontosítása, kinek hol és mikor jó a Facebookon, azonban fontos, hogy ezt a találkozót egymásra figyelve, együtt meg is éljék.

hordott magában. De számomra olyan, mintha ez a szív megszűnt volna dobogni.”²⁹

E felismerését, érzését azonban a közege, környezete nem akarja elfogadni. Pillanatnyi kimerültségnek tekinti. Bagatellizálja. Egy idő után pedig személyes támadásnak véli, mondván, kívülállása a közösségen, nem más, mint öntelt viszonyulás, különködés. Megérteni nem próbálják őt, a Christiane felé való nyitás lehetőségét környezete elveti, és ezzel tulajdonképpen saját életük átfogóbb értelmezésére is nemet mondanak. Kivétel a férj, aki hosszas vita után – Christiane kérésére, hívására – megnyílik, valódi kapcsolatba lép vele. Vagyis nemcsak önmagával foglalkozik, hanem nyitottá válik a Másik felé is, akit ettől kezdve képes esendőbbnek, összetettebb lénynek látni annál, mint amilyennek korábban tűnt számára. Ez azért is lehetséges, mert a feleség – mintegy indító lépésként – lebontotta addigi életének saját maga által felépített falait. Megnyílt a lehetőség, hogy kölcsönösen jelen legyenek egymás számára, egymásra nyitottá váljanak, odafigyeljenek a Másikra. Ez azt is jelenti, hogy minden hibájukat fel merik vállalni egymás előtt. Céljuk egymás gazdagítása, egymás és így önmaguk jobb megismerése, szeretetük révén való a kölcsönös teremtés. Marcel szerint a szeretet az, ami képes arra, hogy kialakítson olyan viszonyt, melyben az egyik ember a másik számára nem objektum. Ez biztosítja, hogy az emberi viszonyok ne váljanak dologiassá. „aki igazán él, az nem csak ízlelgeti az életet, hanem szétárad benne, szítja azt, vagyis az élő ember lényegileg teremtő.”³⁰

KITEKINTÉS

Összefoglalóan azt mondhatjuk, Marcel olvasatában az a fajta elnyomás, ami önmagunk és a Másik bírni, uralni akarására irányul, az emberi kapcsolatok viszonylatában az agresszió egy megjelenési formája. Az ellene való lázadás, vagyis önmagunk megismerése, nem is kis célkitűzés – ma a Facebook korában pedig még inkább jelentőséggel bíró és speciális színezetű is kapó probléma. A jelzett közösségi fórum kielégít persze praktikus célokat is: a különböző kis közösségeken belül e fórum közvetítésével programokat lehet megbeszélni, munkavégzéssel kapcsolatban kérdéseket lehet feltenni, megoldani, a kommunikációt gyorsabban lehet pörgetni. Ez hozzájárul annak a meggyőződésnek a kialakításához, hogy aki nem létezik a Facebook világában, az nem is teljesen létező egyén. Az tehát nem állítható, hogy ez az

²⁹ Gabriel Marcel: *Le monde cassé*. Desclée de Brouwer, Paris, 1933. 44-45.

³⁰ Gabriel Marcel: *Le Mystère de l'Etre. I. Réflexion et mystère*. Aubier, Paris, 1951. 154.

érintkezésmód közösséget kerülő lenne, mivel a Facebook közösségi háló, ugyanakkor mégsem feltétlenül közösséget teremtő. Nagy veszélye pedig a nem nyílt elszemélytelenedés (csendes elnyomás), a kapcsolatok fellazulása. Ennek kapcsán említeném röviden két számítógépes alkalmazás lehetséges következményét.

Az egyik 2014-ben került használatba, a megnevezése Friend or Foe. Különbözőféle statisztikát képes személyre szabottan készíteni a Facebook használatról: mi hány embert követünk nyomon, és minket hányan. Kiderülhet, ki az, aki a legszorgosabb követőnk, ki az, aki legtöbbet lájkolt minket, mely ismerőseink posztolnak a legtöbbet, és kik azok, akik épp ellenkezőleg teszik.³¹ Ez az alkalmazás felfogható mókás, időt kitöltő játéknak is, a kíváncsiság valamiféle kielégítésének – nem mintha ez az időtöltés, kíváncsiság önmagában nem rejtene negatív következményeket, ahogy erről szóltam fentebb. Lehetne persze érveket felsorakoztatni mind az alkalmazás mellett, mind ellene. Lehet mondani, mi van akkor, ha valaki számára tényleg szükséges iránytű ez, mert csak így képes ismerősei kapcsolatszerében eligazodni. S fel lehet vetni az alkalmazás kártékony hatását is, annak lehetőségét, hogy ez az alkalmazás szintén szerepet játszik a gondolkodás, reflektálás, önálló döntéshozatal ellustulásában. A leltárkészítés lehetősége viszont elvezethet a kétségbeesés mélyebb szintjéhez, a birtoklás tragédiájának gyökeréhez is – Marcel is erre mutat rá.³²

A másik alkalmazás idén februárjától lépett életbe az USA-ban. Ez a Facebook öngyilkosságot megelőzni kívánó funkciója.³³ A lényege, hogy az öngyilkosságra való hajlandóságot tükröző kiírást látva indítványozhat valamely Facebook-ismerős megfontolásra érdemes ellenvetéseket, ami aztán anonim láncreakciót indíthat el. Első körben egy üzenetet küld a féltett személynek, ami azt tartalmazza, hogy vegye fel a kapcsolatot valakivel, akiben megbízik (kérdés, hogy van-e egyáltalán ilyen személy, ha lenne, valószínűleg magától is eszébe jutna az érintettnek ez a lehetőség), vagy keressen meg egy segítő szervezetet. Közben a Facebook megfelelő szakemberek bevonásával vizsgálja, hogy tényleg valós problémáról van-e szó. Ha igen, akkor küld egy automatikusan felugró üzenetet, hogy az érintett forduljon szakemberhez. Ha ezt elfogadja az illető, akkor a Facebook felveszi a kapcsolatot egy szakemberrel, akit átirányít hozzá. Mindezek olvasásakor egyből Marcel következő gondolata visszhangzott a fülemben: „Minden probléma megérthető

³¹ http://hvg.hu/tudomany/20140602_Igy_leleplezheti_le_kik_a_baratok_es_kik

³² Marcel: *Du refus à l'invocation*. Librairie Gallimard, Paris, 1940. 97.

³³ <http://nol.hu/mozaik/pszichiatrara-mehet-a-facebookos-alhirlert-1528257>

valamely technikával, a technika pedig a problémát mindig egy bizonyos modell szerint akarja megoldani.”³⁴

A kérdés, hogy valódi megoldás, megelőzés származik-e egy ilyen viszonyulásból? Nem öli-e ki ez is a személyes kapcsolatot, a hajlamot, hogy legalább a bajban felkeressük a Másikat? Vagy valójában inkább a kényelmet szolgálja e funkció? Hiszen kényelmes elkerülése lehet ez a Másiknak, az ő problémájával való mélyebb szembenézésnek, a valós lényével való ijesztő találkozásnak, lehetséges saját felelősségünk tudatosításának, önmagunkra reflektálásunknak.

³⁴ Gabriel Marcel: *Sein und Haben*. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1954. 111.

A KÖTET SZERZŐI

Balog Iván Szociológus, a Szegedi Tudományegyetem Szociológia Tanszékének docense, a Bibó István Szellemi Műhely alapító tagja. 1990-ben az ELTÉ-n diplomázott, 2004-ben ugyanitt PHD fokozatot kapott, 2011-ben habilitált. Főbb kutatási területei Bibó István munkássága, a zsidó identitás és az antiszemitizmus. Fontosabb munkái: Politikai hisztériák Közép-és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról. (2004) Bibó István recepciója – Politikai áértelmezések. (2010)

Balogh László Levente A Debreceni Egyetem, BTK, Politikatudományi Tanszékének docense. Kutatási területei: 20. századi politikai filozófia, emlékezetpolitika, politika és vallás viszonya. Fontosabb publikációk: Az erőszak kritikája (2011) és "Mit Geschichte will man etwas!" (Wien, 2011)

Barcsi Tamás A Pécsi Tudományegyetem ETK egyetemi adjunktusa, az MTA PAB Filozófiai Munkabizottságának titkára. Kutatási területei: erkölcsfilozófia, társadalomfilozófia. Legutóbbi kötetei: A kivonulás mint lázadás (2012), Az emberi méltóság filozófiája (2013).

Csejtei Dezső Az SZTE Filozófia Tanszékének professzora. Fő kutatási területe a spanyol és a német filozófia története, a filozófiai thanatológia, a táj filozófiai problémái stb. Fontosabb monográfiái: A spanyol egzisztencializmus története (1986), Filozófiai metszetek a halálról (2002), Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno (2004), Oswald Spengler élete és filozófiája (2009) (Juhász Anikóval). Jelentős filozófiai fordítások (Ortega y Gasset, Unamuno, Spengler, Dilthey, Nietzsche, Jaspers, Jünger stb.). Legutóbbi műve: Filozófia a mindennapokban. Gondolatok emberről, világról, Istenről (2016).

Donauer Emese Az SZTE BTK Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola III. éves hallgatója, kutatási témája az elmagányosodás és a magány Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre és Karl Jaspers gondolkodásában. Jelenleg Prof. Dr. Csejtei Dezső témavezetésével dolgozik disszertációján. Fontosabb publikációi: Szükséges-e a magány a Másikkal való találkozáshoz? (Híd), Gabriel Marcel: Isten embere (Vigilia).

Egyed Péter Író, filozófus, egyetemi tanár. 1990 óta filozófiai szaktárgyakat tanít a kolozsvári „Babeş-Bolyai” Tudományegyetemen. Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság elnöke, a Többllet című filozófiai folyóirat főszerkesztője. Visiting professzorként működött Szegeden, Rómában, Budapesten, Pécsen,

Debrecenben, Yyväs kyläben. Doktoranduszok témavezetője a „Babeş-Bolyai” Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetében. Jelentősebb filozófiai publikációi: A szenvedés kritikája (1980) Az ész hieroglifái (1993) A jelenlét-ről (1997) Szabadság és szubjektivitás (2003) A szabadság a filozófiában (2003) Látlet Románia 15 évéről (2005) Bretter György filozófiája (2007) Szellem és környezet (2010).

Gábor György Filozófus, vallástörténész, egyetemi tanár, tudományos főmunkatárs, MTA BTK Filozófiai Intézet – Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem. Fő kutatási területe: a rabbinikus bölcelet, a biblikus és rabbinikus történelemszemlélet, antik zsidó és korai keresztény filozófia, zsidó – keresztény teológiai kontroverziák, az antijudaizmus története, politikai teológia. Könyvei: Szabad egyház szabad államban (Buda Péterrel közösen, 2006.) Az idő nélküli hely (2008.) A diadalívén innen és túl (2009.) A politika szolgálánya (Buda Péterrel közösen, 2009.) Le domand invisibili (Roma, 2011.) A szépség akarata (Bacsó Bélával, Gyenge Zoltánnal és Heller Ágnessel közösen, 2011.) Múltba zárt jelen (2016.)

Garaczi Imre Filozófiatörténész, a veszprémi Pannon Egyetem Társadalomtudományok és Nemzetközi Tanulmányok Intézetének habilitált docense; Pro Universitate Pannonica-díjas, a Veszprémi Magyarságtudományi Kutatások Műhely és a Veszprémi Humán Tudományokért Kiadó vezetője; a Pro Philosophia Füzetek történet- és kultúrbölceleti negyedévlap, a Mediterrán Világ társadalomtudományi folyóirat, valamint a gazdaságetika.hu társadalomtudományi periodika szerkesztője. Fő kutatási területei: migrációs és geoökonómiai folyamatok nemzetpolitikai és geopolitikai vonatkozásai, a modernitás politikai filozófiái, a jelenkor gazdaságetikai folyamatai, a két világháború közötti magyar filozófia története. Eddig megjelent kötetei: Modernitás és morálbölcelet (2002), Korszellem és műalkotás (2004), Ész és sors (2005), A nemzettel Európában (2006), Önérdék és önzetlenség (2007., 2009), Időlet és Halálpillanat (2008), Identitás és stratégia (2010), Hogyan lettem a marxizmus hatására indián törzsfőnök? (2014)

Gyenge Zoltán Az SZTE Filozófia Tanszékének professzora, tanszékvezető, a Magyar Filozófiai Társaság elnöke. Fő kutatási területe: Kierkegaard, Nietzsche, a német idealizmus (Schelling), művészetfilozófia. Fontosabb könyvei: Schelling (2005), Kierkegaard (2007), A megfordult világ (2012), Kép és mítosz (2014), Emberlétünk határai (2016), Kép és mítosz II., (megj. alatt, 2016) Kierkegaard és Schelling műveinek fordítója.

Hankovszky Tamás PhD, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Filozófia Tanszékének oktatója. Filozófiából doktorált Budapesten és habilitált Pécsen. Fő kutatási területe Kant és Fichte filozófiája. Könyvei: Pilinszky János evangéliumi esztétikája: Teremtő képzelet és metafizika. (2011) Antropológia és transzcendentális filozófia: Fichte korai tudománytanának alapgondolata. (2014) Elsőrendű logika. (2014) A megváltott lét hermeneutikája: Filozófia, teológia, irodalom. (2015)

Juhász Anikó Habilitált egyetemi docens. Kutatási területe az élet- és egzisztenciafilozófiák [történetfilozófia, etika, a szépirodalommal való érintkezési pontok]. Számos monográfiája, tanulmánya, illetve műfordítása jelent meg, valamint három verseskötete. Legutóbb megjelent monográfiák: Oswald Spengler élete és filozófiája (2009) Caminos filosóficos – Philosophische Wege (2013., Csejtei Dezsővel); Egzisztencia a háborúban (2014) Verseskötet: Üvegfalak, bádogtetők (2012) Kék repkények, bukott angyalok (2012) Istenem, Duinóban a sirályok... (2014)

Kicsák Lóránt Az Eszterházy Károly Főiskola Filozófia Tanszékének docense, kutatási területe a 20. századi német és francia filozófia, fenomenológia, dekonstrukció. Jelentősebb publikációi: A jelenlét-problematika Derridánál és Heideggernél (2013), Aporiák próbatétele. Tanulmányok, esszék (2015)

Kis-Jakab Dóra MTA BTK FI – Fiatal kutató (2014-) ELTE BTK Politikai filozófia Doktori Iskola – PhD hallgató (2012-) Kutatási terület: Rawls politikai filozófiája, kortárs politikai filozófia, Aquinói Szent Tamás politikaelmélete. Publikációk: Atomizmus vagy közösségelvűség? A rawlsi koncepció változása és a komunitárius kritikák. (In. Working Papers in Philosophy 2015. 7.), Dominican Influences on Aquinas' Notion of Mixed Government. (ANNUAL OF MEDIEVAL STUDIES AT CEU 2015), A jogi büntetés igazolásának lehetséges alapelvei. (In. Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Doktori Iskolák tanulmányai; 4., 2013), Az ember mint alapvetően társas lény Aquinói Szent Tamás és Rawls filozófiájában. (In. A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság Közleményei 2. 2013)

Kiss Endre Az MTA doktora (D.Sc), Dr.phil, ph.d. dr. habil., egyetemi tanár (OR-ZSE), ny. egyetemi tanár (ELTE, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék), az MTA Statisztikai és Jövőkutató Bizottságának tagja. Az OR-ZSE Kaufmann Dávid Zsidó Kultúrakutató Csoport vezetője.

Filozófiai tevékenységének első korszakában az Osztrák-Magyar Monarchia filozófia- és eszmetörténet, illetve a magyar filozófia- és eszmetörténet problémáival foglalkozott. Két összefoglaló könyvet írt erről a szellemi milióról

(magyarul: 1978, németül: 1986), három könyvet Hermann Broch-ról (a másodikat magyarul és németül is megjelentette), két másik könyvet a századforduló magyar kultúrájáról. Filozófiai tevékenysége második korszakának középpontjában Nietzsche állt. 1982-ben könyvet írt filozófiájának magyarországi recepciójáról, 1993-ban monográfiát Nietzsche filozófiájáról, 2005-ben kiadta e monográfia kétszeres terjedelműre növelt végleges változatát. Filozófiai tevékenysége harmadik korszakának középpontjában az 1989 utáni kelet-európai és egyben a globális fejlődés komplex problematikája áll. Legutóbbi két összefoglaló könyve: *Judentum – Emanzipation – Mitteleuropa*. (2009) *Marx lábnymoi és átváltozásai*. (2013)

Kissné Novák Éva 1971 óta a JATE oktatója, jelenleg SZTE Filozófia Tanszék docense, kandidátus (1987), filozófiatörténeti, etikai, történetfilozófiai és értékelméleti témák oktatója. Kutatási terület: értékelmélet, a magyar filozófiatörténete valamint családszociológia.

Számos konferencia előadója: Kanadában (Torontó, Edmonton, London, Ottawa), USA-ban (New York St. Johns University, Bloomington, Berkeley, Georgetown), Hollandiában, illetve a Kolozsvári Egyetemen. Fontosabb publikációk: *A szellem arisztokratája* (2005) Böhm Károly értékelméletének és ez értékelmélet történeti hatásának kritikai elemzése (2007) *A családról mindenkinek* (2009)

Kovács Gábor PhD, MTA BTK Filozófiai Intézete, tudományos főmunkatárs. Szakterület: politikai filozófia, kultúrkritika, történetfilozófia. Fontosabb publikációi: Könyvek: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei. Eszmetörténeti tanulmányok*. (2001), *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István, a politikai gondolkodó*. (2004), *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra. Politikai eszmetörténeti tanulmányok*. (2008), *Frankensteintől a zöldekig – a gép és kritikusai. Eszmetörténeti tanulmányok*. (2010). *Tanulmányok: H. Arendt's Interpretation of Natural and Artificial in the Political Phenomenology of the Human Condition*. (In: *Limes: Borderland Studies*, 2012), *Fear, Politics, Power – Civilization as the Education of Courage*. (In: Janez Juhant, Bojan Žalec (Eds.): *From Culture of Fear to Society of trust*. Münster: LIT Verlag, 2013), *How to create a Nation? Visualisations of Community and National Consciousness from the Premodern Times to the Age of Globalization*. (In: *Creativity Studies*, 2014)

Laczkó Sándor, Az SZTE Klebelsberg Könyvtár Különgyűjteményi Osztály vezetője, az SZTE BTK Filozófia Tanszék oktatója, a Magyar Filozófiai Társaság főtítkára. Kutatási területe: eszme és recepciótörténet, etikai gondolkodás, magyar filozófiatörténet. Szerkesztője a *Lábjegyzetek* Platónhoz,

illetve A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai című könyvsorozatoknak, valamint alapító szerkesztője a Pompeji (1990-1998) című irodalmi, művészeti, bölcséleti folyóiratnak. Legutóbbi kötete: A dolog és a szó (2013)

Lengyel Zsuzsanna Mariann PhD, MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos munkatársa az ELTE BTK Filozófia Intézet keretében. Kutatási területei: a hermeneutika, fenomenológia, Heidegger, Gadamer, Kant, határkérdések. Monográfiája: A végesség hermeneutikája. (2011). Újabb tanulmány: Questioning Beyond Subjectivity – Cassirer and Heidegger: A Case Study: on the Davos Dispute (PHILOBIBLON Vol. XX: Number 2, July - December 2015) Újabb szerkesztett kötet Fehér M. Istvánnal, Kiss Andrea-Laurával, Nyíró Miklóssal közösen: Vitában egymással. Filozófusok disputái, kontroverziái. (A filozófia útjai; 16., 2015)

Loboczky János CSc, dr. habil. főiskolai tanár (Eszterházy Károly Főiskola). Főbb kutatási területei: a német klasszika esztétikája (különös tekintettel Schillerre), 18-20. századi történelemfilozófiák, hermeneutika (főként Gadamer hermeneutikai filozófiája). Legutóbbi könyve: Dialógusban lenni. Hermeneutikai megközelítések. (2006) Fontosabb publikációk: A hermeneutika és a kommunikációs deficit. (In. Válság és kommunikáció. 2012) Az esztétikai tapasztalat „olvasása” Gadamer hermeneutikájában. (In. Magyar Filozófiai Szemle. 2012. 3.) A szó szemléletessége és a szemlélet fogalma Gadamernél. (In. Fogalom és kép 3. 2013) Schiller fiziológiai-filozófiai antropológiája. (In. Egymásba tükröződő emberképek – Az emberi test a 18-19. századi filozófiában, medicinában és antropológiában. 2014) Megérteni, nem tudni. (In. Az aligtól a túlig. Bevezetés Vajda Mihály gondolkodásába. Pseudo-lexikon. 2015)

Losoncz Alpár Rendes egyetemi tanár, Újvidéki Egyetem, Társadalomtudományi Katedra. Fontosabb művek: Merleau-Ponty filozófiája (2010) Otpor i moc (Ellenállás és hatalom) (2012) Moc kao drustveni dogadja (A hatalom, mint társadalmi történés) (2009) State and Society in modern republican tradition and republican political economy (In. State and Democracy, ed. By M. Podunavac, Belgrád, Sluzbeni glasnik, 2011) Neoliberalism: Befall or Respite? (társzerző) (Panoeconomicus, 2010)

Lurcz Zsuzsanna Tudományos munkatárs az MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoportjában. Kutatási területe: hermeneutika, dekonstrukció, politikai filozófia, etika. Néhány fontosabb publikáció: Kulturális identitás és de(kon)-strukció. Doktori dolgozatok. (2014) Cultural Identity and Deconstruction. (In. Studia Universitatis Babes-Bolyai Philosophia, Vol. 59: 2014. 3.) Identitás és kommunikáció a posztmodernizmus kontextusában. (In. Létünk.

2012. 3.) Az identitás és az önmagasság létmódja. (In. Lehetséges identitás-interpretációk. Egyetemi Füzetek 15. 2012.)

Márton János Orvos, PhD, habil. egyetemi docens, Szegedi Tudományegyetem Általános Orvosi Kar.

Máté Zsuzsanna Dr. habil., CSc művészetfilozófus, irodalmár, az SZTE JGYPK Művészeti Intézetének oktatója, az SZTE Málnási Bartók György Doktori Iskolájának témavezetője, és az SZTE Művészeti Szakkollégiumának egyetemi egységvezetője. 7 önálló könyve, 10 szerkesztett kötete és 135 tudományos közleménye jelent meg. Kutatási területe: esztétikatörténeti, művészetfilozófiai és komparatistikai kutatások: irodalom, művészetek és filozófia kapcsolatrendszere; a bölcelet és az esztétikum relációi; a művészetközi kapcsolatok vizsgálata.

Mester Béla Az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa; a Nyíregyházi Egyetem Történettudományi és Filozófia Intézete Filozófia Intézeti Tanszékének docense. Főbb kutatási területei a kora újkori politikai filozófia története, a magyar filozófiatörténet és a magyar politikai eszmétörténet. Legutóbbi könyve: Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig., (2010).

Pusztai Virág

A Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskolájában szerzett abszolutóriumot 2015-ben. A média vizuális kultúrára gyakorolt hatását kutatja. 12 évig dolgozott a médiában, jelenleg az SZTE Juhász Gyula Pedagógusképző Kar Szakképzési, Továbbképzési és Távoktatási Központjának tanársegéde.

Pató Attila PhD., Szegeden (JATE) tanulmányokat folytat angol szakon (1985-1989), történelem (1992), illetve filozófia (1995) tanári szakon szerez diplomát. A SOROS Alapítvány támogatásával a KU Leuven Társadalomtudományi Intézetében folytat tanulmányokat és kutatómunkát Hanna Arendt témakörben (1997, 1999). A Debreceni Egyetem Modern Filozófia Doktori Iskolájának programja keretében doktori fokozatot szerez A nyilvánosság fogalma Hanna Arendt politikai gondolkodásában c. disszertációjával (2005). Jelenleg a Prágai Károly Egyetem Gyógyszerésztudományi Karának lektorátusán oktató, az MFT megbízásából az International Philosophy Olympiad (IPO) Magyarország csapatvezetője.

Popa, Gabriel A Temesvári Egyetem Filozófia és Kommunikációtudományi Tanszéke Doktoriskolájának PhD-hallgatója. Disszertációjában Heidegger és Descartes kapcsolatának hermeneutikai kérdéseit dolgozza fel.

Schmal Dániel A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Filozófiai Intézetének habilitált docense. Kutatási területe a kora újkori filozófia története. Megjelent kötetei: Természettörvény és gondviselés: egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodás korában (2006), A kezdet nélküli kezdet: Descartes és a kartezianizmus problémái (2012).

Smrcz Ádám 2012-ben végzett az ELTE latin-magyar szakán. 2012-15 között az ELTE Irodalomtudományi Doktori Iskolájának volt hallgatója, 2014 óta a Filozófiatudományi Doktori Iskola növendéke. 2015 óta az MTA Filozófiatudományi Intézetének tudományos segédmunkatársa. Érdeklődési körét leginkább a kora modern eszme- és filozófiatörténet képezi.

Szendi István A SZTE Pszichiátriai Klinika docense, osztályvezető helyettes, a Magyar Pszichiátriai Társaság főtitkár helyettese. Fő kutatási területe a pszichózis-spektrum betegségek neurokognitív és neurofenomenológiai fenotípus kutatása. IF (SCI/WoS): 34.103, független hivatkozások (SCI/WoS): 173, H-index: 8.

Széplaky Gerda (filozófus, esztéta) 2011-ben védte meg doktori disszertációját. Dolgozott az MTA TKI fiatal kutatójaként, a DE BTK Filozófia Intézetének, majd a PPKE BTK Esztétika Tanszékének oktatójaként; 2013 óta az EKF Vizuális Művészeti Tanszékének docense. Több filozófiai, esztétikai és művészeti folyóirat, illetve tanulmánykötet szerkesztője. Önálló könyve 2011-ben jelent meg Az ember teste címmel.

Szücs László Gergely Posztdoktori kutató, MTA BTK Filozófiai Intézet. Kutatási területe: kritikai társadalomelmélet, demokráciaelmélet, Jürgen Habermas filozófiája. Legfontosabb publikáció: A kommunikatív hatalom és az emberi jogok – Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években (2015)

Tóth János Dr. habil., az SZTE Filozófia Tanszékének docense. Fő kutatási területei: környezetfilozófia, társadalomfilozófia, alkalmazott etika. Több mint 80 publikáció szerzője. Főbb kötetei: Játékelmélet és társadalom (1997), Fejezetek a környezetfilozófiából (2007), Játékelméleti dilemmák társadalomfilozófiai alkalmazásokkal (2010), Környezetetika (2015).

Valastyán Tamás A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének habilitált egyetemi docense. Főbb kutatási területe a modernitás esztétikai elméletei,

illetve a kortárs magyar szépirodalmi és értekező prózai folyamatok. A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztője. Kötetei: Tűnni és újra-eredni (2007), A keresés ritmusa (2007).

Veress Károly A filozófiai tudományok doktora, a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetének professzora, a Filozófiai Doktori Iskola igazgatója, az Alkalmazott Filozófiai Kutatóközpont vezetője; magyar tagozatvezető (filozófia szakos egyetemi képzés, 1994-2011); tanszékvezető (Szisztematikus Filozófia Tanszék, 2007-11); intézetvezető (Magyar Filozófiai Intézet, 2011-12). Szakterülete: szemiotika, ismeretelmélet, hermeneutika. Az Erdélyi Múzeum című folyóirat szerkesztőségi tagja, filozófiai szakszerkesztője, az Egyetemi Műhely Kiadó (Bolyai Társaság) alapító igazgatója. Könyvei: Paradox (tudat)állapotok (1996) A nemzedékváltás szerepe a kultúrában (1999) Filozófiai szemiotika (1999) Kisebbségi létproblémák (2000) Egy létparadoxon színe és visszája (2003) Az értelem értelméről (2003) Ființa generațională și destinul culturii (2003) A megértés csodájáról (2006) Bevezetés a hermeneutikába (2007, 2010) Ami megtörténik velünk (2014).

TARTALOM

Laczkó Sándor

Az ember vadságáról – Előszó

„... sem békét, sem barátságot pogánynak nem adhatok.”

Gábor György

A kegyes agresszió avagy a szakrális erőszak fenomenológiája

Gyenge Zoltán

A Tantalidák vétke – avagy az elfojtott és kiélt agresszió

Széplaky Gerda

Művészet és erő

Valastyán Tamás

A kentaur tudása. A romantikus kép monstrozitása

Hölderlin és Novalis trópusalkotásában

Máté Zsuzsanna

Agresszív viselkedésformák a 20. századi magyar Kékszakáll-történetekben - a művészetköziség értelemkonstituáló folyamata felől

Pusztai Virág

A vizuális média és az agresszív energiák relációi. Látásunk irányának és sebességének média általi meghatározottsága.

„Az agresszió arra irányul, ahonnan nem várható ellencsapás.”

Csejtei Dezső – Juhász Anikó

Agresszió a 60-as évek végének rockkultúrájában

Egyed Péter

Az erőszak mint értelem II.

Losoncz Alpár

Erőszak és/vagy agresszivitás

Loboczký János

A történelem vége versus a civilizációk közötti agresszió –

Fukuyama és Huntington

Kiss Endre

Az agresszió perspektivizmusa Meghatározási kísérlet

Garaczi Imre

A „láthatatlan kéz” és a paternalizmus agresszív küzdelme

a piaci folyamatokban

„Az agresszió biológiai örökségünk eltávolíthatatlan része.”

Tóth János

Az agresszió anatómiája

Szendi István

Agresszió az öngyilkosságban

Márton János

A sebészet – agresszió vagy altruizmus? – egy kívülálló szemével

Balog Iván

Kényszer, félelem és elégtételkeresés bibó műveiben.....

Kovács Gábor

Enkidu és a szajha – Lewis Mumford ökológiai kultúrkritikája.....

Gabriel Popa

The Social Pathology of Aggression

Pató Attila

Agresszivitás és komminukációs tér

„Az ember természetileg vadállat, csak társadalom rendje és törvénye tudja megfékezni.”

Veress Károly

A kérdés mint erőszak.....

Schmal Dániel

Agresszió és rítus a kora újkorban.....

Mester Béla

A megszigonyozott bálna feletti jog.....

Hankovszky Tamás

Az agresszió elutasítása Fichte jogfilozófiájában és etikájában.....

Barcsi Tamás

Az agresszió mint morális sértés.....

Balogh László Levente

Harag és jogérzék között. Heinrich von Kleist: Kohlhaas Mihály

Scmrucz Ádám

A szadizmustól az istenné válásig – avagy az agresszió kérdése
Justus Lipsius antropológiájában.....

„Kevés olyan területe van az emberi viselkedésnek, amely előfordulása esetén azonnal a legintenzívebb emóciókat ...váltja ki ..., mint az emberi agresszió.”

Kicsák Lóránt

A dekonstrukció mint politikai filozófia

Lengyel Zsuzsanna Mariann

Nem ártás és gondolkodás. Nem-tudásunk

komolyan vételéről – Heidegger és Derrida.....

Kis-Jakab Dóra

Rawls és a szerződéselméleti hagyomány.....

Szücs László Gergely

Kulturális megvetés és agresszió – Elismerés-elméleti vázlat

a nyugati muszlim fiatalok radikalizálódásának okairól.....

Lurcza Zsuzsanna

Aktualitás és korszerűtlenség: a terrorizmus aktualitása

Kissné Novák Éva

Gondolatok az erőszakmentes kommunikációról

Donauer Emese

Csendes elnyomás kontra önállóság. Bomlasztó,

különc törekvés-e az önmagunkat megismerni, kiismerni akarás?

A kötet szerzői.....



X 221271

ISBN 978-963-88812-8-1



9 789638 881281

2500 Ft